كتابك ٥٥

رئيس التحرير أنيس منصور

د. محمد عاطف العراقى

الفلسفة الإسلامية



دار المعارف

الناشر : دار المعارف ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع.

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

كلمة لابد أن نقولها فى هذا التقديم ، وهى أن غرضنا الأساسى من هذا الكتاب تقديم صورة عامة شاملة عن شريحة من شرائح الفكر الفلسفى العالمى ، وهى الشريحة التى تمثل الفسلفة الإسلامية .

وقد حاولنا فى هذا الكتاب أن يكون المحور الأساسى هو الفيلسوف وليس المشكلة . بمعنى أننا إذا كنا نجد طريقتين للحديث عن الفلسفة الإسلامية أو غيرها من الفلسفات ، طريقة تجعل المحور هو المشكلة ، وعلى أساسها يعرض الباحث لآراء الفلاسفة حولها ، وطريقة تجعل المحور هو الفيلسوف ، بحيث تعرض أبرز آرائه ، ثم تنتقل من هذا الفيلسوف إلى فيلسوف آخر ، فإننا قد اخترنا هذه الطريقة الأخيرة ، حتى يكون لدى القارئ فكرة عن أبرز المشكلات التى اهتم بها هذا الفيلسوف أو ذاك ، من فلاسفة الإسلام .

ونود أن نشير إلى أن كل ما نرجوه من وراء كتابة هذه الصفحات التى يتضمنها هذا الكتاب ، أن يدرك القارئ مدى الجهد الذى بذله هؤلاء الفلاسفة لكى ينيروا الطريق للإنسانية ، ولكى يدللوا على أن

العقل الإنسانى له طاقات جبارة ، وأنه قادر بهذه الطاقات ، على السير قدماً نحو إدراك الحقيقة والوصول إلى اليقين ، بحيث يكون واجبنا هو مواصلة السير فى الطريق الذى ساروا فيه ، وليس التقليل من أهمية الآراء التى قالوا بها .

–إننا إذا كنا نجد مفكرين وعلماء وفلاسفة قد توصلوا فى عصرنا الحديث إلى بعض الآراء والنظريات التى تعد أكثر دقة من هذا الرأى أو ذاك من آراء فلاسفة الإسلام ، فإننا يجب ألا ننسى أن فلاسفة الإسلام قد شقوا طريقهم وسط الأشواك والصخور ، وكانوا بذلك رواداً لكثير من المفكرين الذين جاءوا بعدهم . ولا يخفى علينا أن الرواد الأول يكون طريقهم صعباً وعسيراً غاية العسر .

إن الفلسفة العربية إذا كانت قد انقطعت بموت الفيلسوف ابن رشد منذ ثمانية قرون على وجه التقريب ، فإننا نأمل أن نجد مستقبلا فيلسوفاً أو أكثر من فيلسوف فى عالمنا العربى أو عالمنا الإسلامى . وهذا الأمل لن يتحقق إلا بالرجوع إلى تراثنا ودراسته دراسة دقيقة ، حتى يكون ذلك معيناً لنا على ربط ماضينا بحاضرنا ، وربط هذا الحاضر بالمستقبل .

أخيراً نقول : إننا لا نزعم أننا قدمنا فى هذا الكتاب الصغير ، جميع الآراء التى قال بها فلاسفة الإسلام ، إذ أننا نعرض فى قليل من الصفحات ، آراء فلاسفة عاشوا خلال ستة قرون على وجه التقريب .

ولكننا نقول : إننا حاولنا مجرد تعريف القارئ بأبرز الفلاسفة وأهم المشكلات التى بحثوا فيها ، حتى يكون ذلك دافعاً للقارئ على التوسع فى دراسة الفلسفة الإسلامية بصورة أكثر عمقاً وأكثر دقة .

والله ولى التوفيق

الخرطوم فى ١٣ يناير عام ١٩٧٨م

د . محمد عاطف العراقى

تمهيدات عامة

الدفاع عن الفلسفة الإسلامية وتحديد مجالها

تحتل الفلسفة الإسلامية مكانة كبيرة فى تاريخ الفكر الفلسفى العالمى . إنها حلقة الاتصال بين الفلسفة اليونانية من جهة والفلسفة الحديثة والمعاصرة من جهة أخرى . وإذا كنا نهتم بدراسة آراء مفكرين وفلاسفة يونانيين كسقراط وأفلاطون وأرسطو ، ومذاهب فلاسفة محدثين ومعاصرين كديكارت ، وكانت ، وهيجل ، وبرتراند رسل ، فإننا يجب أن نهتم أيضاً بدراسة فكر فلاسفة الإسلام ، إذ أنهم أضافوا إلى التراث الفلسفى إضافات جديدة ، وكان فكرهم يعبرعن مزج بين الجانب الدينى من جهة ، والجانب الفلسفى من جهة أخرى . لقد وضعوا فى الاعتبار أصول العقيدة الدينية الإسلامية ، كما وضعوا فى الاعتبار أيضاً ، الفكر الفلسفى اليونانى والذى وصلهم عن فلاسفة يونانيين كأفلاطون وأرسطو وأفلوطين . وقدموا لنا بهذا المزج ، نوعاً فريداً من الفكر الفلسفى ، لا يعد نقلا عن الفكر اليونانى ، كما أثاروا مشكلات وقدموا حلولا لها لا نجدها قد درست باستفاضة عند المفكرين اليونانيين القدامى — لقد قدموا لنا مذاهب فلسفية دقيقة وآراء ناضجة ، من واجبنا دراستها والكشف عما فيها من أصالة .

نقول هذا ونؤكد على القول به ، لأننا نجد نَفَراً من المستشرقين والباحثين الغربيين ، لم يسلموا بأهمية وأصالة الفلسفة الإسلامية ، وهذا معناه أن قضية وجود فلسفة إسلامية لم تكن موضع اعتراف من جانب بعض الباحثين ، بل وُجِد من وضع جِدَّتها وأهميتها موضع الشك أو الإنكار .

فمنهم من يرى أنه ليس فى طبيعة العرب ، التفلسف وإبداع المذاهب الفلسفية ، ومنهم من يرى أن فلاسفة الإسلام ، وقد اعتنقوا الدين الإسلامى ، فإن كتابهم المقدس – أى القرآن – يعوق العقل عن التفكير الحر . ومنهم من يرى أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بفلاسفة اليونان تأثراً كبيراً ، بحيث أن فلسفتهم ما هى إلا الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية ، أى أن فلسفتهم لا تخرج عما أبدعه فلاسفة اليونان من مذاهب ، وخاصة أرسطو وأفلوطين .

ونود أن نشير إلى أن هؤلاء المستشرقين قد اعتمدوا فى كثير من أقوالهم هذه ، على التفرقة بين الجنس السامى والجنس الآرى . فإذا كان العرب الذين يرجعون إلى الجنس السامى ، لم يفعلوا – كما ظن بعض المستشرقين – إلا نقل دائرة المعارف الفلسفية اليونانية وعدم الخروج عليها ، بحيث لا نجد عندهم آراء فلسفية خاصة بهم ، لأن العقلية السامية لا تستطيع بطبيعتها التفلسف ، فإن الجنس الآرى هو وحده القادر على التفلسف وإبداع المذاهب الفلسفية .

يقول رينان Renan فى كتابه عن «ابن رشد والرشدية» معبراً عن هذه التفرقة : . لا يمكننا أن نجد عند الجنس السامى مذاهب فلسفية ، إذ أن هذا الجنس لم يترك بحثاً فلسفياً خاصًّا به ، بحيث إن الفلسفة عند الساميين ما هى إلا مجرد اقتباس وتقليد للفلسفة اليونانية .

والواقع أن هذه الاتهامات التى شاعت فى القرن التاسع عشر ، قد أثبت البحث العلمى الدقيق خطأها من أساسها ، ووجد من المستشرقين والباحثين الغربيين ممن دافعوا عن أصالة الفلسفة الإسلامية وأثبتوا المكانة الكبيرة التى احتلها فلاسفة العرب فى تاريخ الفكر الفلسفى العالمى .

لقد ذهب الباحثون المنصفون إلى أن دراسة كتب المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين ومتصوفة الإسلام ، دراسة دقيقة ، لابد وأن تؤدى إلى التسليم بجدة وطرافة الفلسفة الإسلامية ، وأن هذه الفلسفة لها موضوعاتها ومجالاتها التى تختلف فى طبيعتها عن موضوعات ومجالات الفلسفة اليونانية . صحيح أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بالفلسفة اليونانية ، ولكنهم تأثروا أيضاً بالمصدر الدينى الإسلامى ، بحيث كان هذا المصدر — كما سنرى — من المصادر الأساسية التى اعتمد عليها فلاسفة العرب .

ولا نريد الإطالة فى هذا الموضوع ، إذ ليس من المناسب ونحن فى أواخر القرن العشرين ، أن ندافع عن الفلسفة العربية ونرد على الاتهامات التى وجهها نفر من المستشرقين إليها ، نظراً لأن الكثير من هذه الاتهامات ، إن لم يكن كلها ، قد أصبحت متهافتة متناقضة بعد

الدراسات العميقة التى قام بها الكثير من الدارسين المنصفين سواء فى الشرق أو فى الغرب والتى أثبتت بما لا يدع مجالا للشك ، أن هناك الكثير من العناصر الجديدة والأصيلة ، والكثير من القضايا الفلسفية التى اختص بها فلاسفة العرب دون غيرهم ممن سبقهم من فلاسفة اليونان .

فالقول بأن القرآن الكريم كان عائقاً لحرية الفكر ، يعد عندنا من قبيل الأقوال التى يحلو لأصحابها أن يطلقوها دون الاعتماد على أساس ثابت متين . إذ كيف يكون القرآن حائلا بين المفكرين الإسلاميين وبين تقدم البحوث الفلسفية ، فى الوقت الذى يرى فيه الدارس ، الكثير من المذاهب التى قال بهامفكرو العرب ، والتى تقوم على أساس العقيدة الدينية ، والتى عبرت خير تعبير عن روح الحضارة العربية فى عصر قوتها وازدهارها ومجدها .

وإذا كانت هذه الآراء التى تذهب إلى أن الدين الإسلامى الذى يعتنقه فلاسفة العرب يعوق حرية الفكر ولا يشجع على النظر العقلى ، تعد آراء خاطئة تماماً ، لأن آيات القرآن تحث على النظر والتأمل فى الكون ، فإن الآراء التى يرددها بعض المستشرقين والتى تقوم على التمييز بين طبيعة عقلية الجنس السامى وطبيعة عقلية الجنس الآرى ، تعد أيضاً آراء خاطئة . .

ولهذا لم يكن من الغريب أن نجد كثيراً من الكتاب أمثال بول ماسون أورسيل يتجهون إلى إبطالها من بعض زواياها ويذهبون إلى أنها آراء

لا أساس لها ، إذ لا فرق بين الشعوب فى التفلسف ، والتفكير الفلسفى يعدُّ حظاً مشتركاً بين الناس جميعاً شرقاً وغرباً .

أما القول بأن العرب لم يفعلوا فى حقل الفلسفة شيئا إلا نقل دائرة المعارف الفلسفية اليونانية . فإن هذا القول لا يستند إلى أساس صحيح . إن مفكرى العرب قد تأثروا بمفكرى اليونان ، هذا لا جدال فيه ، ولكن صحيح أيضاً أن هؤلاء المفكرين قد أثْرَوا الحياة العقلية ثراء منقطع النظير . إنهم أضافوا إلى دائرة المعارف اليونانية إضافات تعد جديدة ، كما توصلوا إلى آراء وحلول جديدة خاصة بهم ، وذلك يرجع إلى أن للفلسفة العربية قضاياها ومشكلاتها الخاصة بها ، والتى لم تعرف عند مفكرى الإغريق .

ونود أن نشير إلى أن فلاسفة العرب إذا كانوا قد تأثروا بالتراث الفلسفى اليونانى ، فإن هذا لا يقلل من أهمية الفلسفة العربية ، بل إنه يعد شيئاً طبيعيًّا أى مظهراً من مظاهر الصحة لا المرض . فالفلسفة اليونانية قد تأثرت بالعلوم فى بلاد الشرق ، وأفلاطون قد تأثر بمن سبقوه ، وأرسطو اعتمد فى بعض جوانب فلسفته على أفكار المدارس الفلسفية السابقة عليه .

وعلى هذا فإننا نستطيع القول بأنه لا توجد أصالة خالصة من كل زواياها ، وذلك على مستوى الفكر الفلسفى الإنسانى ، بمعنى أن كل فيلسوف تأثر فى جانب أو أكثر من جوانب تفكيره بالمفكرين الذين

سبقوه . وإذا كنا لا نطعن فى قيمة وأهمية الفلسفة اليونانية ، فإننا يجب أيضاً ألا نقلل من أهمية الدور الذى لعبته الفلسفة الإسلامية .

يقول ول ديورانت Will Durant فى كتابه عصر الإيمان من قصة الحضارة : إن كتابى الشفاء والقانون لابن سينا من الكتب الخالدة على مر الزمان . كما يقول أيضاً فى معرض دفاعه عن فيلسوف المشرق العربى ، ابن سينا : إن نزلاء المستشفيات العقلية هم وحدهم المبدعون تمام الإبداع والذين لا يتأثرون بعقول غيرهم .

نضيف إلى ذلك قولنا بأن الفلسفة الإسلامية يكفيها فخراً أنها أنارت عقول مفكرى أوربا فى وقت كانت فيه أوربا تعيش فى ظلام الجهل . لقد لجأت أوربا إلى مفكرى الإسلام تأخذ عنهم تراث اليونان ، بالإضافة إلى تأثرها ببعض أفكار هؤلاء المفكرين ، وذلك عندما ترجمت كتبهم من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية .

وإن دل ذلك على شىء ، فإنما يدلنا على أهمية ما تركه فلاسفة الإسلام من تراث عميق غاية العمق .

قلنا إن للفلسفة الإسلامية موضوعاتها ومناهجها التى تختلف من بعض زواياها عن الفلسفة اليونانية ، إذ أن الفلسفة الإسلامية قد تأثرت دون شك بالبيئة التى نشأت فيها والتربة التى نمت عليها وترعرعت . وحينما انتقل تراث فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو ، إلى مفكرى العرب ، أدركوا ما فى مذهبه من آراء قد تخالف العقيدة الدينية الإسلامية ،

وما فيه من مشكلات تركها ارسطو دون حل قاطع . ومن هنا بدأ فلاسفة الإسلام فى سد الثغرات التى وجدوها فى مذهب أرسطو وغيره من فلاسفة يونانيين كأفلاطون وأفلوطين . ونظراً لإعجابهم الكبير بأرسطو وغيره من فلاسفة يونانيين ، فإننا نراهم يحاولون الدفاع عن الفلسفة قائلين إنها لا تتنافى مع الدين . ومن هنا نشأ موضوع التوفيق بين العقل والوحى أو بين الفلسفة والدين أو بين الحكمة والشريعة ، وذلك حتى تبدو الفلسفة وكأنها لا تخالف العقيدة الدينية ، وحتى لا يجد بعض المفكرين مجالا للطعن فى الفلسفة ومحاولة تصويرها على أساس أنها تخالف العقيدة الدينية الإسلامية . لقد حدث امتزاج عجيب بين فكر فلسفى يونانى ، وفكر طابعه وجوهره الديانة الإسلامية . ولا شك أن الدارس المقارن بين الفكر الفلسفى اليونانى والفكر الإسلامى ، يجد أن المسلمين قد واجهوا مشكلات جديدة لم يثرها باستفاضة فلاسفة اليونان .

ننتهى من هذا كله إلى التأكيد على القول بأن هناك فلسفة إسلامية لها قضاياها ولها مناهجها ولها مشكلاتها التى تختلف فى قليل أو فى كثير عن قضايا ومناهج ومشكلات الفلسفة اليونانية . وهذه كلها جديرة بأن يشتغل بها ويبحث فيها دارسو الفلسفة سواء فى الشرق أو فى الغرب لأنها تعد – كما قلنا – حلقة من حلقات التراث الفلسفى الإنسانى العالمى .

وقبل أن نتحدث عن مجالات الفلسفة الإسلامية ، نود أن نشير إلى أن فلاسفة الإسلام إذا كانوا قد استفادوا استفادة كبيرة من المصدر الدينى

الإسلامى ، بحيث كان هذا المصدر من المصادر الأساسية التى شكلت وبلورت الكثير من آرائهم . فإنهم قد استفادوا أيضاً من المصادر الخارجية الأجنبية ، وخاصة المصدر اليونانى ، استفادة كبيرة . ولكى نتعرف على هذا الجانب ، لابد أن نشير بإيجاز إلى حركة الترجمة ، أى تلك الحركة العظيمة التى عن طريقها استطاع فلاسفة الإسلام التعرف على أفكار اليونان وفلاسفتهم .

يمكننا القول بأن حركة الترجمة قد انتشرت انتشاراً واسعاً أيام العباسيين ، بل يمكن أيضاً أن نجد عند الأمويين اهتماماً بالترجمة . فيروى عن الأمير الأموى خالد بن يزيد بن معاوية أنه أمر بترجمة كتب الكيميا من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية . ومما يدلنا على ذلك ما يقوله ابن النديم فى كتابه « الفهرست » . فهو يقول : كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان وكان فاضلا فى نفسه وله همة ومحبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة (الكيميا) فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مصر وأمرهم بنقل الكتب فى الصنعة من اللسان اليونانى والقبطى إلى العربى ، وهذا أول نقل كان فى الإسلام من لغة إلى لغة .

ولكن حركة الترجمة أيام الأمويين كانت محدودة وغير مزدهرة ، أما فى أيام العباسيين ، فقد انتشرت حركة الترجمة انتشاراً واسعاً ، إذ بدأ العمل المنظم فى نقل كتب مفكرى اليونان فى الطبيعة والطب والمنطق وغير ذلك من علوم وفلسفات .

ونود أن نشير إلى أنه كان يوجد الكثير من المترجمين ، ومن بينهم يوحنا أو يحيى البطريق ، وعبد المسيح بن ناعمة الحمصى ، وقسطا بن لوقا البعلبكى ، وحنين بن إسحق ، وإسحق بن حنين ، وحبيش بن الحسن ، وأبو بشر متى بن يونس ، وأبو زكريا يحيى بن عدى المنطقى ، وأبو على عيسى بن إسحق بن زرعة .

وإذا كان بعض المترجمين قد وقعوا فى قليل من الأخطاء وخلطوا بين المدارس الفلسفية اليونانية ، فإننا لا نستطيع أن ننكر أنهم قاموا بجهد كبير فى عملهم وأدوا عملهم هذا على خير وجه تحت تشجيع ورعاية الخلفاء العباسيين ، وخاصة بعد إنشاء بيت الحكمة الذى احتوى كتباً وضعت بلغات شتى ، يونانية وفارسية وهندية . وكانت الترجمة فى بدايتها تتم من اللغة اليونانية إلى السريانية ، ولكن بعد ذلك أمكن نقل الكتب من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية مباشرة . وقد استطاع فلاسفة الإسلام باعتمادهم على هذه الترجمات معرفة آراء المدرسة الأيونية ، والمدرسة الإيلية وآراء فيثاغورث والسوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو ، كما عرفوا آراء أفلوطين وأطلقوا عليه اسم الشيخ اليونانى .

أما عن تحديد مجال الفلسفة الإسلامية ، فإننا نود أن نشير إلى أننا إذا أردنا تحديد مجال الفلسفة الإسلامية ، فإننا نجد خلافا بين الباحثين حول تحديد مجالها .

فقد نفهم الفلسفة الإسلامية بمعنى الآثار التى تركها لنا فلاسفة عاشوا

فى المشرق العربى كالكندى والفارابى وابن سينا ، وفلاسفة عاشوا فى المغرب العربى كابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

وقد نضم داخل دائرة الفلسفة الإسلامية متكلمى الإسلام على اختلاف فرقهم كالخوارج والشيعة والمرجئة والجبرية ، والمعتزلة من أمثال واصل بن عطاء وأبى الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام والأشاعرة من أمثال أبى الحسن الأشعرى مؤسس فرقة الأشاعرة والجوينى والباقلانى وعبد القاهر البغدادى .

فأكثر هذه الفرق الكلامية وخاصة المعتزلة والأشاعرة قد قدمت لنا فكراً يعبر عن المزج بين المصادر الإسلامية والمصادر الخارجية اليونانية . لقد استفادوا استفادة كبيرة من آيات القرآن الكريم وبذلوا جهدهم فى تأويل هذه الآيات ، بل إن هذا المصدر الدينى كان واضحاً منذ بداية نشأة المعتزلة . فلو رجعنا إلى كتاب المِلل والنحل للشهرستانى وجدناه يقول : إن واصل بن عطاء مؤسس الفرقة حين اختلف مع أستاذه الحسن البصرى فى قضية مرتكبى الكبائر ، اعتزل مجلسه واستقل فى زاوية من زوايا المسجد يلقى الدروس وحوله بعض الناس ومنهم عمرو بن عبيد الذى كان عضواً بارزاً من رجال المعتزلة . وعندئذ قال الحسن البصرى : اعتزل عنا واصل . فسمى هو وأصحابه بالمعتزلة .

ويقول البغدادى فى كتابه «الْفَرق بين الفرق» : إن المعتزلة سميت بهذا الاسم لاعتزالها قول الأمة فى دعواها إن الفاسق من أمة الإسلام

لا مؤمنٌ ولا كافر .

وما يقال عن المعتزلة ، يقال أيضاً عن الأشاعرة . إن الأشعرى الذى التحق فى بداية حياته بالمعتزلة ودرس أصول الاعتزال على الجبائى الذى يعد من أشهر رجال المعتزلة فى تلك الفترة ، قد خرج بعد ذلك على المعتزلة . وقد يكون خروجه راجعاً إلى أسباب دينية .

وإذا كنا نجد عند الفرق الإسلامية مصادر إسلامية لفكرهم ، فإننا نجد أيضاً عندهم استفادة من المصادر الأجنبية ، ومنها المصدر اليونانى الذى ظهر عند المعتزلة وخاصة المتأخرين منها . ويبدو ذلك واضحاً فى أصولهم الخمسة التى قالوا بها وهى التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . إن الاستفادة من المصادر الخارجية تبدو واضحة عند المعتزلة المتأخرين بصفة خاصة .

علم الكلام إذن له علاقة وثيقة بالفلسفة إذ أنه اصطبغ بها وتأثر بعلومها تأثراً كبيراً . وقد ذهب إلى ذلك كثير من الباحثين ، منهم ابن خلدون فى مقدمته ، إذ رأى أن مسائل علم الكلام قد اختلطت بالفلسفة بحيث لا يتميز واحد منهما عن الآخر . وأشار إلى ذلك أيضاً عضد الدين الإيجى فى كتابه « المواقف» والبيضاوى فى كتابه « الطوالع » . كما ذهب إلى ذلك الرأى بعض الباحثين والمستشرقين الأوربيين أمثال جولد زيهر فى كتابه « العقيدة والشريعة فى الإسلام» ورينان Renan فى كتابه «ابن رشد والرشدية»

ونود أن نشير إلى أننا إذا كنا نجد ارتباطاً بين علم الكلام وبين الفلسفة ، إلا أننا لابد أن نضع فى الاعتبار أننا نجد خلافاً بينهما من حيث المنهج ومن حيث الموضوع أيضاً .

وقد ندخل فى دائرة الفلسفة الإسلامية ، متصوفة الإسلام سواء كانوا من أصحاب التصوف السنى كرابعة العدوية والغزالى أو كانوا من أصحاب التصوف الفلسفى كالحلاج ومحيى الدين بن عربى والسهروردى المقتول وابن سبعين . صحيح أننا لا نجد استفادة ظاهرة من جانب أصحاب التصوف السنى أو من جانب الزهَّاد والعبَّاد بالمصادر الخارجية ، ولكننا نجد استفادة من جانب المعبرين عن التصوف الفلسفى حين دراستهم للحلول ، والاتحاد ووحدة الوجود والبقاء والفناء ، وإن كان المنهج الذى يسير فيه الفلاسفة غير المنهج الذى يسير فيه الصوفية والذى يعد منهجاً يعتمد على الجانب القلبى الذَّوْقِى الوجدانى .

وقد ندخل فى دائرة الفلسفة الإسلامية ، علم أصول الفقه والذى يسمى أيضاً بعلم أصول الأحكام . وهذا العلم فى رأى بعض الباحثين ، يتضمن بعض المبادئ الكلامية . ومن هؤلاء الباحثين الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى يقول فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » : إنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة الفلسفية ، ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما ، فإن علم أصول الفقه المسمى أيضاً علم أصول الأحكام ، ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ، ومباحث أصول الفقه تكاد

تكون فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد الذى هو علم الكلام ، بل إنك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمونها «مبادئ كلامية» هى من مباحث علم الكلام .

وقد نضم أيضاً داخل دائرة الفلسفة الإسلامية ، الجانب العلمى من بحوث مفكرى وفلاسفة العرب . إذ أن علاقة الفلسفة بالعلم تعد علاقة وثيقة وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن الفلسفة وخاصة فى العصر القديم والعصر الوسيط كانت تبتلع كل العلوم فى جوفها ، وذلك على أساس أنها تتضمن العلوم النظرية والعلوم العملية ، وإذا وضعنا فى الاعتبار أيضاً أن أكثر فلاسفة العرب كانوا بالإضافة إلى كونهم فلاسفة علماء . فالكندى مثلا قد برع فى الرياضيات وله رسائل كثيرة فى الطبيعيات . وابن سينا كان طبيباً وألف كتاباً من أعظم الكتب فى مجال الطب وهو كتاب القانون ، بالإضافة إلى رسائل كثيرة فى الجوانب الطبيعية . وابن رشد الفيلسوف المغربى الأندلسى له الكثير من الكتب والرسائل فى مجال الطب وعلى رأسها كتابه القيمٍ «الكليات» .

يضاف إلى ذلك ، أننا نجد مجموعة من أعظم العلماء تركوا بصمات واضحة فى كل فرع من فروع العلم ومنهم على سبيل المثال الحسن بن الهيثم فى مجال الرياضيات وجابر بن حيان فى مجال الكيميا والبيرونى فى مجال علم الفلك أى علم الهيئة وغيرهم كثيرون .

ونود أن نشير إلى أننا نستطيع التفرقة بين معنى اصطلاحى محدد

« للفلسفة الإسلامية » ومعنى شامل واسع « للفلسفة الإسلامية » . فإذا التزمنا بالمعنى الأول فإننا نجد أنه يعنى أساساً الفلاسفة والفلاسفة وحدهم كالكندى والفارابى وابن سينا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد . وإذا التزمنا بالمعنى الثانى الواسع ، فإننا نستطيع داخل دائرة الفلسفة إدخال علم الكلام وعلم أصول الفقه وعلم التصوف والجانب العلمى من دراسات مفكرى الإسلام .

ونظرا للنطاق الضيق المرسوم لهذا الكتاب ، فإننا بطبيعة الحال سنقتصر على الحديث عن أبرز فلاسفة الإسلام ، تاركين دراسة علم الكلام والتصوف وغيرهما من علوم تدخل فى دائرة الفلسفة الإسلامية بمعناها الواسع ، إلى كتب أخرى فى هذه السلسلة . ومهما يكن من أمر فقد سبق أن أشرنا إشارات موجزة إلى هذه المجالات .

وفى حديثنا عن أبرز فلاسفة الإسلام الذين عاشوا فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى ، سنختار بعض الجوانب عند دراستنا لكل فيلسوف ، نظراً لأن النطاق لا يتسع لدراسة كل المشكلات التى بحث فيها هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة الإسلام . وسنبدأ بالكندى ثم إخْوان الصَّفا ثم الفارابى ثم ابن سينا والغزالى ، وبعد ذلك ننتقل من المشرق العربى إلى المغرب العربى حيث ندرس بعض آراء ابن باجة وابن طُفَيْل وابن رشد .

الفلسفة فى المشرق العربى

أولاً — الكندى

يحتل الكندى فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى مكانة كبيرة . فهو أول فيلسوف عربى . ويرجع أصله إلى قبيلة عربية صميمة هى قبيلة كندة . ومن هنا لقب بفيلسوف العرب ، إشارة إلى أصله العربى ، فى حين أن الفارابى يرجع إلى أصل تركى ، وابن سينا يرجع إلى أصل فارسى .

وقد ولد الكندى على وجه التقريب عام ١٨٥ هـ = ٨٠١م وتوفى فى حدود عام ٢٥٢ هـ =٨٦٦م . وعلى هذا يكون أبويوسف يعقوب ابن إسحق الكندى قد قضى من حياته فترة قصيرة فى القرن الثانى الهجرى ، وأغلب حياته قضاها فى القرن الثالث الهجرى ، ذلك القرن الذى ازدهرت فيه حركة الترجمة والتى عن طريقها تمكن مفكرو الإسلام من الاطلاع على ثمار العقل اليونانى .

ولم يقتصر الكندى على البحث فى الفلسفة بمعناها الاصطلاحى المحدد فحسب ، بل إنه بحث فى كل المعارف والعلوم الموجودة فى عصره . وسبب ذلك أن الفلسفة فى ذلك العصر كانت تشمل العلوم كلّها . ولذلك نجد الكندى عالماً بالفلسفة وعلم الحساب والمنطق والموسيقى

والهندسة والفلك .

وقد ترك لنا الكثير من الكتب والرسائل التى تبحث فى أغلب هذه المجالات ، تماماً كما فعل الفلاسفة الذين جاءوا بعده كالفارابى وابن سينا وابن رشد .

وقد ذكر الذين كتبوا عن الكندى كابن أبى أصيبعة فى كتابه « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » أنه ترك لنا مؤلفات كثيرة جدًّا . وإذا كانت بعض هذه المؤلفات والرسائل قد فقدت ، وأثرت فيها حوادث الزمان ، فإن ما بقى محفوظاً من هذه الكتب والرسائل حتى الآن ، يعيننا على تكوين فكرة شاملة ودقيقة عن فكر هذا الفيلسوف .

وسنحاول الإلمام بأبرز الجوانب التى بحث فيها الكندى ، حتى نعطى القارئ صورة عن مدى اهتمام الكندى بدراسة كثير من المجالات الفلسفية وغير الفلسفية .

لقد بحث الكندى فى موضوع يعد هامًّا بالنسبة لعصره . هذا الموضوع بحث فيه أكثر الفلاسفة الذين جاءوا بعد الكندى سواء عاشوا فى المشرق العربى أو عاشوا فى المغرب العربى ، وهو موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة .

ونود أن نشير إلى أنه توجد أسباب كثيرة دفعت الكندى إلى محاولة هذا التوفيق ، منها أن القرآن الكريم بآياته الكثيرة يدعو إلى النظر والبحث فى جنبات الكون ، مثل قوله تعالى : «فاعتبروا يا أولى الأبصار» وقوله

تعالى : «أو لَمْ ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء» ، وقوله تعالى : «أفى الله شك فاطر السموات والأرض» ، وقوله تعالى : «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت» ، وقوله تعالى : «إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون» .

يضاف إلى ذلك أن الفلسفة كان ينظر إليها أحيانًا فى عصره نظرة شك وارتياب .

يضاف إلى ذلك أيضًا أن الكندى قد لحقه الأذى بسبب اشتغاله بالفلسفة . والمفكر حين يلحقه الأذى بسبب اشتغاله بشيء ما ، وفى نفس الوقت يكون حريصًا على عدم تركه ، فإنه لابد أن يحاول من جانبه وضع بعض الكتب والرسائل التى يدرس فيها هذه المسألة ، مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة .

هذه أسباب دفعت الكندى إلى التوفيق . ولا شك أن من أهم ما ساعده على التوفيق دعوة القرآن الكريم إلى البحث والنظر والتأمل فى الكون .

وقد حاول الكندى الدفاع عن الفلسفة والتوفيق بينها وبين الدين وخاصة فى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى . فهو يرى أننا يجب

أن نشكر الفلاسفة الذين سبقونا إلى البحث عن الحقيقة . إن واجبنا شكرهم لا ذمهم والهجوم عليهم . وإذا قيل بأن الفلسفة أتت إلينا من بلاد اليونان ، فإننا يجب أن ندرسها بصرف النظر عن المصدر الذى أتت إلينا منه . إننا يجب أن نبحث عن الحقيقة بصرف النظر عن كونها يونانية أو عربية .

وبعد دفاع الكندى عن الاشتغال بالفلسفة ، يحاول برغم توفيقه بين الدين والفلسفة ، أن يبين لنا الفرق بين طريق الأنبياء وطريق الفلاسفة . إن طريق الأنبياء يعتمد على الوحى والإلهام ، أما طريق الفلاسفة فيعتمد على التحصيل والاجتهاد . بل إننا قد لا نجد عند الفيلسوف إجابات عن مسائل أجاب عنها الرسل بإيجاز وإحاطة شاملة بالمطلوب .

إنه يضرب لنا مثالا على ذلك بإجابة الرسول ﷺ عن الذين سألوه : من يحيى العظام وهى رميم ؟ والمتأمل فيما أورده الكندى فى هذا المجال ، يجد أنه قدم لنا تفسيرًا حاول فيه بيان الخصائص التى تمتاز بها العلوم الإلهية والتى لا نجدها متمثلة فى علوم الفلاسفة . إن الله تعالى أوحى إلى الرسول بالإجابة وهى قوله تعالى : «قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم» .

واذا كان الكندى قد بحث فى موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين ، فإنه بحث أيضًا فى مشكلة حدوث العالم وَقِدَمِه . وإذا كان أرسطو قد قال بأن العالم قديم ، فإن الكندى قد قال بأن العالم حادث . والقول بحدوث

العالم أى إبداعه من لا شيء أى من العدم يناسب الدين .

ولعل مخالفة الكندى لأرسطو ، الفيلسوف اليونانى ، تدلنا على أن فلاسفة الإسلام لم يكونوا مجرد نقلة عن فلاسفة اليونان ، بل إنهم خالفوا فلاسفة اليونان فى كثير من المسائل ، وابتدعوا فكرًا إسلاميًّا خاصًّا بهم .

ولم يقتصر الكندى فى مجال الإلٰهيات على البحث فى موضوع التوفيق ، وفى مشكلة الحدوث والقدم ، بل إنه بذل جهدًا كبيرًا فى الاستدلال على وجود الله وفى تقديم أكثر من دليل على وجوده تعالى .

ومنها ، أن الله موجود برغم أننا لا نراه ، تماماً كما نقول بأن الروح موجودة برغم أننا لا نراها .

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا كنا نجد نفراً من الناس لا يعتقدون بوجود الله ، قائلين إننا لا نعتقد إلا بما نراه ونحسه ، فإن الكندى يبين لنا بأننا إذا كنا نقول بأن النفس موجودة استنادًا إلى الحركات المنظمة التى يقوم بها الإنسان ، فإننا يجب أن نقول بأن الله موجود من مجرد رؤيتنا للتدبير والنظام الموجود فى الكون سمائه وأرضه .

وللكندى دليل مشهور ، أثر فى الفلاسفة الذين جاءوا بعده ، وهو دليل الغائية والعناية الإلهية . إنه يقول إن الله موجود استناداً إلى التنظيم الدقيق الذى نراه فى الكون . هذا التنظيم الذى نجده متمثلا فى العلاقة بين النباتات والحيوانات والآدميين . نجده متمثلا فى موضع الشمس من الأرض ، وفى موضع القمر من الأرض التى نعيش عليها . إن الشمس لو

كانت أقرب من موضعها الحالى لهلكت الحياة بسبب شدة الحرارة ، ولو كانت أبعد لتجمدت الحياة بسبب البرودة الشديدة. وما يقال عن الشمس ، يقال عن القمر . إذ لوكان القمر أقرب من الموضع الحالى ، لمنع تكون السحاب والأمطار. وإذا امتنع نزول المطر ، لما تمكنا من الحياة على ظهر الأرض . فالله تعالى قد أحسن كل شيء صنعًا . إن جميع المخلوقات مرتبة بإرادة باريها ولم توجد عَبَثاً بل لغاية مُعينة . إن هذه الغائية وتلك العناية شاهدة على وجود خالق عالم مدبر لهذا الكون . أى أن الكندى يصعد من وجود العناية والغائية فى هذا العالم سمائه وأرضه إلى تقرير وجود مسبب لهذه العناية والغائية فى الكون وهو الله تعالى .

وإذا كان الكندى قد قدم لنا مجموعة من الأدلة على وجود الله تعالى ، فإنه ينتقل إلى البحث فى وحدانيته تعالى .

ونود أن نشير إلى أن الكندى قد استفاد من الآيات القرآنية التى تخبرنا بأن الله واحد. أى أن طريق الشرع قد بنى على كثير من الآيات ، منها : « لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، « ما اتخذ الله من ولد وماكان معه من إله ، إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون » ، « قل لوكان معه آلهة كما يقولون ، إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا » .

وإذا كان الكندى قد استفاد من المصدر الدينى الإسلامى ، فإنه قد استفاد أيضا من التراث الاعتزالى ، كما استفاد من الفلسفة الأرسطية .

قلنا إن الكندى لم يقتصر على البحث فى الفلسفة بمعناها المحدد ، بل إنه بحث أيضًا فى أكثر العلوم والمعارف والفنون التى كانت موجودة فى عصره .

فهو حين يبحث فى الموسيقى مثلا ، يتكلم عن النغم والأبعاد والانتقالات وغير ذلك من جوانب ، ويبين لنا تأثير الأنغام الصادرة عن الآلات الموسيقية ، فى الحيوان وفى الإنسان . فالتمساح مثلا إذا سمع الزمر وصوت بوق ، فإنه يطرب ويخرج من البحر ويطفو إلى المركب . والراعى يمكنه أن يجمع الغنم بالصفير . والطواويس حين تسمع الأوتار تنشر أذنابها .

وإذا كانت الألحان تؤثر فى الحيوان ، فإنها تؤثر فى الإنسان . فالألحان منها الطربى والإقدامى والشجوى . فالطربى يتناسب مع اللذة واللهو ، والإقدامى يدفع إلى الجرأة والإقدام والشجاعة ، والشجوى يتناسب مع البكاء والحزن .

وما يقال عن اهتمام الكندى بالبحث فى الموسيقى ، يقال أيضًا عن اهتمامه بعلم الفلك . لقد ترك لنا أكثر من رسالة تبحث فى هذا العلم ، واهتمت أوربا بشهرة الكندى فى مجال الفلك ، وترجمت له رسائل كثيرة إلى اللغة اللاتينية لاتزال موجودة برغم ضياع أصلها العربى .

وإذا كان الكندى قد بحث فى الجوانب الفلسفية والموسيقية والفلكية . فإنه لم يكتف بذلك ، إذ أنه كان موسوعى الفكر . لقد بحث

أيضًا فى الطب ودرس كثيرًا من الجوانب التى تدخل فى المجال الطبى . وكانت آراؤه موضع نقد من جانب الفيلسوف المغربى ابن رشد . فإذا قال الكندى مثلا بأن وزن الدواء يتناسب تناسبًا هندسيًّا مع تأثيره على البدن ، فإن ابن رشد يعارضه فى هذا القول . وهذا النقد من جانب ابن رشد ، نجده فى كتابه « الكليات » . ولعل هذا النقد يدلنا على أهمية آراء الكندى وإلا لمَا اهتم ابن رشد بالرد عليها .

لقد كان الكندى معبرًا عن حضارة العصر الذى عاش فيه . كما استفاد من كثير من التيارات الثقافية والعلوم الفلسفية التى سبقته ، سواء كانت علومًا فلسفية غير إسلامية أو كانت إسلامية ، وقدم لنا فكرا نجد فيه استفادة من التراث الفلسفى اليونانى واستفادة أيضًا من التراث الإسلامى الدينى والتراث الاعتزالى بصفة خاصة .

ثانيا – إخوان الصفا

قبل أن ننتقل من الكندى الذى تأثر بالمعتزلة تأثرًا كبيرًا ، إلى الفارابى الذى يعد من أشهر فلاسفة المشرق العربى ، نود أن نقف وقفة قصيرة عند إخوان الصفا ، إذ أن الرسائل التى تركها لنا إخوان الصفا تركت آثاراً واضحة وبارزة على كثير من مفكرى الإسلام .

لقد بذل مؤلفو هذه الرسائل جهداً كبيرًا فى تأليفها . وقد شملت الجوانب الإلهية والطبيعية والرياضية . صحيح أننا نجد خلطًا وتكرارًا

وحشوًا يسود بعض هذه الرسائل ، ولكن هذا لا يقلل من جهد مؤلفيها في صياغتها ووضعها ، إذ نجد فيها دليلا على عمق ثقافتهم وغزارة اطلاعهم .

وإخوان الصفا هم جماعة تألفت خفية في القرن العاشر الميلادى على وجه التقريب أى القرن الرابع الهجرى . وكان لهذه الجماعة أكثر من موطن ، إذ كانت البصرة موطن طائفة منهم ، كما كانت بغداد موطن طائفة أخرى .

أما عن الأشخاص الذين كتبوا هذه الرسائل ، فنحن لا نعرف أكثر هؤلاء الأشخاص ، ولكننا نعرف بعضهم . فمنهم أحمد بن عبد الله وأبو سليمان محمد بن نصر البستى المعروف بالمقدسى وزيد بن رفاعة وأبو الحسن على بن هارون الزنجانى .

وإذا كنا قد أشرنا إلى أننا لم نعرف رسائلهم إلا فى القرن الرابع الهجرى وعلى وجه التحديد عام ٣٣٤ هـ إلا أن ظهور إخوان الصفا فى العالم الإسلامى كان قبل ذلك ، ولكنهم التزموا بالخفاء والتكتم .

ونجد فى رسائلهم أثرًا شيعيًا باطنيًا ، إذ أن إخوان الصفا وخلان الوفا يعتبرون أساساً جماعة من الشيعة الباطنية ومن الإسماعيلية .

أما عن عدد الرسائل التى تركها لنا إخوان الصفا ، فإنها إحدى وخمسون رسالة ، تضاف إليها رسالة جامعة تلخص وتعرض ما ورد فى الرسائل الأخرى ، وتنسب هذه الرسالة إلى الحكيم المجريطى . وتعد هذه

الرسالة تاجاً لكل الرسائل التى تركها لنا إخوان الصفا وخلان الوفا .

وإذا تساءلنا الآن عن الأهداف التى كان يرمى إليها إخوان الصفا وخلان الوفا من رسائلهم هذه التى تركوها بين أيدينا ، فإننا نستطيع القول بأن إخوان الصفا كانوا يرمون إلى هدفين رئيسيين :

هدف منهما يُعد هدفاً دينيًّا . وقد كان الدافع لهم إلى ذلك ، دافع البيئة والزمان. إذ أن كثيراً من الشعوب دخلت تحت لواء الإسلام. دخلت فى الإسلام شعوب مختلفة من المجوس والوثنيين والدهرية ، ومن هنا كان لابد من الجمع والتأليف والتوفيق بين هذه الأديان المختلفة المتعددة ، بل إنهم سعوا إلى التوفيق ليس فقط بين الأديان المتعددة ، بل بين الفلسفة والدين .

ولعل مما يكشف لنا عن غرضهم الدينى من هذه الرسائل ، ما يقوله أبو حيان التوحيدى فى القرن الرابع الهجرى . إنه يقول عنهم كاشفًا عن هذا الغرض ، وإن كان مستنكرًا لأقوالهم : وكانت هذه العصابة قد تألفت بالْعِشرة وتَصَافَت بالصَّدَاقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة . فوضعوا بينهم مذْهَباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله ، وذلك أنهم قالوا : إن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال .

هذا عن الغرض الدينى الذى سعى إليه إخوان الصفا من خلال رسائلهم . أما الغرض السياسى فإنه يظهر تمامًا إذا تتبعنا وحللنا رسائل إخوان الصفا . إنهم كانوا يدعون إلى دولة جديدة تقوم على أسس جديدة كما يدعون إلى فهم خاص للدين يقوم على أساس الفلسفة .

الغرض السياسى كان واضحًا جدًّا من وضعهم لهذه الرسائل . ولعل مما يكشف عن ذلك ما يقولونه فى أكثر من موضع من رسائلهم هذه ، وذلك حين يكشفون عن الحالة التى وصلت إليها الدولة العباسية من الفساد . إنهم يقولون على سبيل المثال : لقد تناهت دولة أهل الشر وظهرت قوتهم وكثرت أفعالهم فى العالم فى هذا الزمان ، وليس بعد التناهى فى الزيادة إلا الإنحطاط والنقصان . واعلم بأن الدولة والمُلك ينتقلان فى كل دهر وزمان من أمة إلى أمة ومن أهل بيت إلى أهل بيت ومن بلد إلى بلد ، واعلم يا أخى أن دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء حكماء وخيار فضلاء يجتمعون على رأى واحد ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً ألا يتجادلوا ولا يتقاعدوا عن نصرة بعضهم بعضًا ويكونون كرجل واحد فى جميع أمورهم وكنفس واحدة فى جميع تدبيرهم .

هذا القول الذى نجده فى رسائل إخوان الصفا إن دلّنا على شىء فإنما يدلنا على البعد السياسى فى هذه الرسائل والذى يعد واضحًا وبارزًا ولا شك فيه ، بحيث يضاف هذا البعد إلى البعد الدينى والذى يتجلى كما

سبق أن ذكرنا فى التوفيق بين الدين والفلسفة وفى التوفيق أيضًا بين الأديان المتعددة .

ونريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عند بعض المجالات التى نجدها فى رسائل إخوان الصفا حتى تتبين لنا الأهداف الدينية والسياسية التى كانوا يسعون إليها .

المراتب الأربع للإخوان

يُميز إخوان الصفا بين مراتب أربع :

(ا) مرتبة الإخوان الأبرار الرحماء . ويرون أنهم من بلغوا من العمر خمس عشرة سنة حتى ثلاثين سنة . ويوصفون بسرعة التصور وجودة القبول وصفاء النفوس .

(ب) مرتبة الإخوان الأخيار والفضلاء . وهم ما بين الثلاثين والأربعين من العمر ويتمتعون بسخاء النفس وإعطاء الشفقة والرحمة على الإخوان .

(ج) مرتبة الإخوان الفضلاء الكرام . ويرى إخوان الصفا أنهم فيما بين الأربعين والخمسين من العمر . وأنهم يقومون بتوضيح المناهج الخاصة بالعقائد ويدافعون عن الحقائق ويعملون على بث الدعوة ونشرها .

(د) مرتبة الكمال ويمثل هذه المرتبة ، الذين تجاوزوا الخمسين ويرى إخوان الصفا أن هذه المرتبة تعد أعلى المراتب .

ويمكن القول بأن الطبقة الأولى هى طبقة المريدين ، والطبقة الثانية هى طبقة المعلمين ، والطبقة الثالثة هى طبقة القادة ، أما الطبقة الرابعة فهى طبقة المقربين من الله .

ونود أن نشير إلى أن الدارس لنظام الطبقات الأربع عند إخوان الصفا يلاحظ تقاربًا بين تحليلهم لنظام الطبقات ، وبين دراسة الشيعة لنظام الطبقات وحديثهم عن الأئمة . يضاف إلى ذلك ، وجود تقارب من بعض الزوايا ، بين الأهداف التى يسعى إليها الشيعة ، والأهداف الدينية والسياسية التى يسعى إليها إخوان الصفا .

الجانب التوفيقى

نود القول بأن من أهم العوامل التى ساعدت إخوان الصفا فى مجال التوفيق ، تنوع المصادر التى رجعوا إليها . إن الرسائل التى تركها لنا إخوان الصفا تكشف لنا عن استفادتهم من المصادر الفلسفية ، أى الكتب التى صنَّفها الفلاسفة القدامى ، كما استفادوا من الكتب المنزلة أى القرآن والإنجيل والتوراة . واستفادوا كذلك من الكتب الطبيعية التى تبحث فى أشكال الموجودات وصورها وفى الكائنات الحية كالنبات والحيوان والإنسان والكائنات الطبيعية غير الحية كالمعادن .

إن هذه الثقافة التى ألموا بها قد ساعدتهم مساعدة كبيرة على التوفيق

بين الجانب الديني والجانب الفلسفي وذلك لأنهم اطلعوا على تراث فلسفي يوناني وعلى تراث ديني إسلامي وغير إسلامي .

الله والعالم والنفس

إذا كان إخوان الصفا قد بحثوا فى الجوانب الخلقية والسياسية عن طريق تمييزهم بين المراتب الأربع للإخوان ، فإنهم قد بحثوا أيضًا فى الجوانب الخاصة بالإلهيات والعالم والنفس .

إنهم يدللون على وجود الله تعالى ووحدانيته . فهم يرون أن وجود الله يعد من الأمور الواضحة البديهية وأن البشر يعرفون ذلك بطبيعتهم ، إذ أن الإنسان من واجبه أن يتفكر فى خلق السموات والأرض وما فى الآفاق حتى يصل إلى ضرورة القول بوجوده تعالى وكيف فَاضتْ جميعُ الموجوداتِ عنه وكيف أبدع كلَ المخلوقات التى نراها فى العالم كله سمائه وأرضه .

كما يدلل إخوان الصفا على وحدانية الله تعالى بالرجوع إلى علم العدد ، أى بالرجوع إلى الرياضيات . فهم يرون أن علم العدد هو لسان ينطق بالتوحيد والتنزيه وينفى التعطيل والتشبيه ويردّ على من أنكر الوحدانية ، وذلك أن العدد متى بطل منه الواحد ، فقد فسد نظامه وتعطلت أقسامه ، كذلك من أنكر الواحد الحق ، أى الله تعالى ، فلا ثبات له على حال من الأحوال ولا عمل من الأعمال .

ونود أن نشير إلى أن إخوان الصفا حين يقولون بالتنزيه ، فإن هذا يعبر عن موقفهم الاعتزالى ، إذ أن المعتزلة يتمسكون بالتنزيه وينفون التشبيه نظرًا لتعمقهم فى فهم الآية القرآنية «ليس كمثله شىء» .

وكما بحث إخوان الصفا فى الجوانب الإلهية وكيف صدر العالم عن الله ، فإنهم قد بحثوا أيضا فى العقل والنفس . واهتموا بالبحث فى العقل الفعال الذى يعد حلقة الصلة بين ما هو إلهى وما هو إنسانى .

ثالثا – الفارابى

ولد الفارابى فى مدينة فاراب حوالى عام ٢٥٧ هـ ٨٧٠ م . واسمه هو : أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان ، وذلك حسب ما ورد فى كتاب عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة .

واذا كان ابن أبى أصيبعة يعتبره فارسى الأصل ، إلا أن أكثر الذين ترجموا لحياة الفارابى وذكروا مؤلفاته قد قالوا إنه تركى الأصل وهذا هو القول المرجح .

وقد توفى الفارابى عام ٣٣٩ هـ = ٩٥٠م عن ثمانين عاماً .

ولا نستطيع معرفة أمور كثيرة عن حياة الفارابى ، نظرًا لأنه لم يكتب حياته بنفسه ، أو على الأقل طرفًا من حياته ، كما فعل ابن سينا الذى كتب جزءًا من سيرته .

وبوجه عام يمكننا القول بأنه تنقل فى كثير من البلاد . كما أنه تثقف

بالثقافات الفلسفية واللغوية والدينية ، وكان يعرف أكثر من لغة كالعربية والتركية والفارسية .

ويذهب مؤرخو العرب إلى أن الفارابى كان يعيش حياة الزاهد عن العالم وما فيه من طيبات ، وكان يميل إلى العزلة ، أى يعتزل الناس ، ولا يُرى إلا عند الأماكن التى توجد فيها المياه والأشجار . كما أنه كان يسهر فى الليل للمطالعة والتأليف مستعينًا بمصابيح الحراس . فنمط حياته إذن كان غير النمط الذى سار عليه ابن سينا بعده ، حيث كان لابن سينا نشاط اجتماعى وسياسى كبير .

قلنا إن الفارابى قد تثقف بالثقافة الواسعة الشاملة . فالدارس لكتبه التى وصلت إلينا يجد فى فلسفته مَصَادر إسلامية ومصادر أفلاطونية ومصادر ترجع إلى فلسفة أرسطو ، وفلسفة أفلوطين الذى أطلق عليه العرب اسم الشيخ اليونانى .

وقد ترك لنا الفارابى كتبًا كثيرة جدًّا نظرًا لأنه قضى حياته فى الاطلاع والتأليف . هذه الكتب حين انتقلت إلى أوربا ، استفاد منها كثير من المفكرين والدارسين . ومن الكتب التى تركها لنا الفارابى والتى تعد من الكتب البارزة والتى تحتل أهمية كبيرة فى الفكر الإسلامى :

١ – آراء أهل المدينة الفاضلة .

٢ – الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو .

٣ – مقالة فى معانى العقل .

٤ – فصوص الحكم .
٥ – إحصاء العلوم .
٦ – كتاب الموسيقى .
٧ – كتاب الحروف .

ونظرة واحدة إلى أى كتاب من الكتب التى ألفها الفارابى ، والتى وصلت إلينا ، تبين لنا مقدار الجهد الذى بذله الفارابى . إن أسلوبه فى غاية الدقة ومعلوماته غزيرة إلى حد كبير وإحاطته شاملة تامة بالموضوع الذى يبحث فيه .

ففى كتابه إحصاء العلوم ، وهو من كتبه المشهورة ، يتحدث عن علم اللسان وعلم المنطق وعلم الرياضيات والعلم الطبيعى والعلم الإلهى والعلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام . والقارئ لهذا الكتاب يتبين له دقة الفارابى فى حديثه عن هذه العلوم وتفرقته بين كل علم والعلم الآخر ، ولذلك احتل هذا الكتاب أهمية كبيرة وترجم إلى أكثر من لغة .

ونريد الآن أن نحلل بعض الجوانب التى بحث فيها فيلسوفنا الفارابى . نقول بعض الجوانب ، لأنه ليس بالإمكان تحليل كل الجوانب التى بحث فيها الفارابى وقدم لنا فيها آراء غاية فى الدقة والعمق . وإذا كنا نختلف معه فى رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها ، إلا أن هذا لا يمنعنا من التسليم بأهمية هذا الفيلسوف الكبير .

لقد بحث الفارابى فى موضوع النفس وقدم لنا كثيرا من الآراء التى إذا

اتفقت تارة مع الفيلسوف اليونانى أرسطو ؛ إلا أنها تختلف عن آراء أرسطو تارة أخرى .

لقد بحث الفارابى فى طبيعة النفس وعرفها بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة . وبهذا التعريف الذى تابع فيه أرسطو إلى حد كبير يكون قد فرق بين طبيعة الجسم وطبيعة النفس .

وقد تحدث الفارابى أيضًا عن قوى النفس مقسمًا إياها إلى نفس نباتية أى النفس التى توجد للنبات ، ونفس حيوانية وهى التى توجد للحيوان ، ونفس إنسانية أى النفس التى توجد للإنسان دون غيره من الكائنات الحية .

ونود أن نشير إلى أن الفارابى إذا كان يقسم الموجودات إلى موجودات صناعية وموجودات طبيعية ، فإنه يقسم بالتالى الموجودات الطبيعية إلى موجودات طبيعية حية وموجودات طبيعية غير حية . فالموجودات الصناعية ليس لها نفْس كالكرسى والمنضدة ، والموجودات الطبيعية غير الحية كالجبال مثلا والصخور والمعادن ليس لها نفس ، أمَّا الموجودات الطبيعية الحية ، فهى وحدها دون غيرها ، تتمتع بوجود النفس . وهذه الموجودات الحية تنقسم إلى النبات والحيوان والإنسان كما سبق أن أشرنا .

ويقول الفارابى بفكرة التدرج بالنسبة للنفس ، بمعنى أن النفس النباتية تعتبر أقل درجة من النفس الحيوانية ، والنفس الحيوانية تعتبر أقل درجة من النفس الإنسانية . ويرجع ذلك إلى أن النفس النباتية وظائفها

أقل من وظائف النفس التى توجد فى الحيوان . والنفس الحيوانية وظائفها أقل من الوظائف التى تؤديها النفس التى توجد فى الإنسان . فالنفس النباتية كل وظائفها تتمثل فى التغذية والنمو والتوليد ، والنفس الحيوانية تضيف إلى هذه الوظائف ، وظيفة الإدراك والإحساس . وهذه الوظيفة لا نجدها فى النبات كما يرى ذلك الفارابى . أما النفس الإنسانية فتضيف إلى وظائف النبات ووظائف الحيوان وظيفة أخرى لا يستطيع النبات ولا الحيوان أن يقوما بها ، وهذه الوظيفة هى التعقل وإدراك الكليات .

وإذا كان الفارابى قد تحدث فى موضوع النفس ودرسه دراسة مستفيضة ، فإنه بحث أيضًا فى مجال الأخلاق والسياسة . والواقع أن القارئ لكتابة «آراء أهل المدينة الفاضلة» وكتابه «التنبيه على سبيل السعادة» ، وكتابه «السياسة المدنية» يتبين له كيف اهتم الفارابى بالأخلاق والسياسة اهتماماً كبيراً .

إن الفارابى يتحدث عن العمل الصالح . ويرى أن العمل الصالح أو العمل الحسن هو الذى يعد وسطًا بين الإفراط والتفريط . إذ أن الإفراط أو التفريط مُضِرٌ بالنّفْس والجسد معًا .

ومعنى هذا أن الفارابى يدعونا إلى الموقف الوسط ،فالشجاعة تعد وسطًا بين التهور والجبن ، والكرم وسطاً بين البخل والإسراف والعفة وسطاً بين الخلاعة وعدم الشعور باللذة (البرود) .

وينتقل الفارابى من البحث فى الأخلاق إلى البحث فى السياسة . إنه

يبين لنا أولا أن الإنسان كائن اجتماعى بطبعه ، وأنه لا يمكن أن يبلغ الكمال إلا باجتماعه مع الآخرين وتعاونه معهم .

فهو يعقد فصلا فى كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» عنوانه «القول فى احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون» . ويقول الفارابى فى هذا الفصل : كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكن أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه .

ويبين لنا الفارابى كيف أن الاجتماع يعد وسيلة لا غاية . إنه وسيلة لبلوغ الكمال الذى به تكون السعادة ، سواء السعادة فى الحياة الأولى أو السعادة القصوى فى الحياة الآخرة .

ويفرق الفارابى بين الاجتماعات الإنسانية الكاملة والاجتماعات الإنسانية غير الكاملة . إن الاجتماعات الإنسانية الكاملة منها ما هى عظمى وهى جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون ، ومنها ما هى وسطى وهى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة ، ومنها ما هى صغرى وهى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة .

هذا عن الاجتماعات الإنسانية الكاملة . أما الاجتماعات الإنسانية غير الكاملة ، فهى الاجتماعات فى القرى والمحال والسكك والبيوت .

وإذا انتهى الفارابى من حديثه عن الاجتماعات الإنسانية الكاملة ، والاجتماعات الإنسانية غير الكاملة ، فإنه يتحدث بعد ذلك عن

الصفات التى يجب أن تتوفر فى رئيس المدينة الفاضلة .

فرئيس المدينة الفاضلة لا يمكن أن يكون أى فرد كيفما اتفق ، بل إن الرئاسة تكون بشيئين : أحدهما يرجع إلى الفطرة والطبع وثانيهما يرجع إلى الملكة والهيئة الإرادية .

أما عن خصال رئيس المدينة الفاضلة ، فالفارابى يحدد مجموعة من الخصال من بينها أن يكون تام الأعضاء وجيد الفطنة وذكيًّا وكبير النفس ومحبا للكرامة وغير شره فى المأكول والمشروب والمنكوح وقوى العزيمة .

هذا عن الأخلاق وعن السياسة . وإذ كنَّا قد ذكرنا أن الفارابى قد بحث فى موضوعات كثيرة ، فإننا نريد الآن الوقوف وقفة قصيرة عند جانب بحث فيه الفارابى بحثًا مستفيضًا فى أكثر من كتاب من كتبه أو رسالة من رسائله ، هذا الجانب هو الجانب الإلهى .

ولقد تحدث الفارابى عن موضوع وجود الله تعالى وصفاته . إنه يثبت أولا وجود الله ثم بعد ذلك يتحدث عن الصفات الإلهية .

فإذا رجعنا إلى الكثير من كتبه كفصوص الحكم وعيون المسائل وآراء أهل المدينة الفاضلة ، نجده قد قدم لنا برهانًا على وجود الله تعالى هو برهان الممكن والواجب .

ونستطيع توضيح فكرته فى هذا المجال بالقول بأن الفارابى يرى أن العالم قبل أن يوجد كان ممكن الوجود ، أى ممكن أن يوجد أَوْ لاَ يوجد . وبعد أن وُجد العالم انتقل من مرحلة الإمكان إلى مرحلة الوجوب .

فالعالم الذى نعيش فيه الآن موجود فعلا . ولكى يفرق الفارابى بين الله تعالى واجب الوجود ، وبين العالم واجب الوجود أيضًا ، قال إن الله تعالى واجب الوجود بذاته ، أما العالم فواجب الوجود بغيره ، أى بالله تعالى .

معنى هذا أنه ليس من حقنا أن نتساءل عن علة وراء الله تعالى . إنه العلة القصوى ولا علة بعدها ، إذ يمتنع التسلسل إلى مالا نهاية .

فالعالم إذن لم يوجد مصادفة وعرضًا كما يقول أصحاب التفسير المادى ، بل إنه يرجع إلى علة خالقه وهى الله تعالى ، الذى يعد السبب الأول لوجود الأشياء ، ويعد وجوده أول وجود ، ومنزها عن جميع أنحاء النقص .

ويتحدث الفارابى عن صفات الله تعالى بعد ذلك . إنه يثبت له الوحدانية وذلك فى فصل يعقده فى كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» عنوانه : القول فى نفى الشريك عنه تعالى ، ويثبت له تعالى صفات العلم والحكمة والحق والحياة والعظمة والجلال والمجد والعقل .

والدارس لجوانب تفكير الفارابى فى هذا المجال الإلهى ومجالات أخرى غير هذا المجال كالمجال الخلقى والمجال السياسى ، يتبين له السبب الذى من أجله قال عنه ابن خلكان فى كتابه وفيات الأعيان ، إنه أكبر فلاسفة المسلمين .

إن الفارابى فيما نرى قد درس أكثر المجالات التى عرفها عصره ،

وتعمق فى البحث فى الجوانب التى وصلت إليه من الفكر اليونانى ، وقال بآراء لا نستطيع – كما سبق أن ذكرنا – إرجاعها مباشرة إلى فكر من سبقوه من الفلاسفة ، بل إنه كان مضيفًا إلى آراء غيره تارة ، وحاذفاً تارة أخرى ما لا يوافق هو عليه . كل هذا بعقلية دقيقة وذهن متفتح . وكان بهذا كله رائدا للفلاسفة الذين جاءوا بعده واستفادوا من كتبه سواء فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى الإسلامى .

رابعا — ابن سينا

نتابع الآن رحلة الفلسفة فى بلاد المشرق العربى ، فننتقل من الحديث عن فيلسوف مشرقى إلى فيلسوف مشرقى آخر وهو ابن سينا ، الذى تتلمذ على كثير من كتب الفارابى ، وأثر تأثيرًا كبيرًا فى المفكرين والفلاسفة الذين جاءوا بعده سواء مفكرى المشرق العربى أو فلاسفة المغرب العربى .

ولد أبو على الحسين بن سينا بقرية أفشنة بالقرب من بخارى فى آسيا الوسطى ، وكان مولده عام ٣٧٠ هـ = ٩٨٠ م . وقد حفظ القرآن واطلع على كثير من الدراسات الأدبية .

ولم يقتصر ابن سينا على ذلك ، بل إنه درس علم الطب دراسة عميقة ، أتاحت له أن يصبح أشهر أطباء عصره ، كما اشتغل بالطب والعلاج ، وبذلك استقصى علم الطب نظرًا وعملا ، وترك لنا الكثير من

الكتب فى مجال الطب ، ومن أهم هذه الكتب كتاب القانون فى الطب ، الذى يعد من الكتب الخالدة فى مجال الطب ، وجعل شهرة ابن سينا كطبيب أكثر من شهرته كفيلسوف .

وقد أخذ ابن سينا على نفسه دراسة الفلسفة بكل فروعها دراسة عميقة ، وأجهد نفسه إجهادًا شديدًا . ويقول إنه لم ينم ليلة بأكملها وإنه كان يشتغل طوال الليل بالقراءة والكتابة .

ثم أتاحت له ظروف معالجة سلطان بخارى ، نوح بن منصور ، أن يطالع الكثير من كتب الأوائل ويستفيد منها ، وذلك بعد أن سُمح له بالدخول إلى دار كتبهم ، وهى المكتبة التى يقال إن ابن سينا قد توصل إلى إحراقها لينفرد بمعرفة ما حصله منها وينسبه إلى نفسه ، ولكن هذا الزعم لا يقوم عليه دليل قاطع .

وعندما بلغ ابن سينا الثامنة عشرة من عمره ، كان قد فرغ من تحصيل كافة العلوم الفقهية والمنطقية والطبية والفلسفية ، وألم بكل معارف عصره إلمامًا عجيبًا ، حتى فتن الأجيال اللاحقة التى جعلت منه شخصاً أسطوريًّا . وهذا يعد نتيجة لما استفاده من المعارف فى عنفوان شبابه بجهد عجيب وكَدٍّ متعب تحار أمامه العقول .

وقد ابتدأ ابن سينا بعد ذلك بالتأليف ، فألف الكثير من الكتب على مراحل متعددة من حياته الفكرية . ومن أهم هذه الكتب الخالدة على مر الزمان والتى تركها لنا ابن سينا ، كتاب الشفاء وكتاب النجاة وكتاب

القانون وكتاب الإشارات والتنبيهات وكتاب عيون الحكمة .

أما حياته الاجتماعية والسياسية فكانت حافلة بالنشاط أيضًا . لقد كان يستثمر كل وقته استثمارًا تامًّا . ففى أثناء النهار كان يهتم بالعناية بشئون الدولة أو كان يشتغل بالتدريس . يقول السمرقندى : كان وهو وزير يستيقظ كل يوم مبكرًا ويصنف ورقتين من كتاب الشفاء ، فإذا طلع الصبح اجتمع بتلاميذه مثل عبد الواحد الجوزجانى وسليمان الدمشقى ثم يشتغل بتصريف أمور الدولة التى أخذت من وقته الكثير ، وفى المساء كان يخصص وقتاً للترفيه عن نفسه بسماع الغناء ، كما كان يدرس لتلاميذه أيضاً .

ونود أن نشير إلى أن هذه الحياة التى عاشها ابن سينا ، قد اختلفت عن نمط الحياة التى عاشها الفارابى كما سبق أن ذكرنا ، ولذلك فإن حياة ابن سينا قد أثرت فى تآليفه ومجرى حياته الفكرية . والدليل على ذلك أننا نجده يعتذر عن بعض الأمور الخاصة بمجال الفكر ، فيعتذر للبيرونى مثلا وهو من أعظم العلماء والمفكرين الذين عاصروا ابن سينا ، عن الإفاضة فى دراسة وشرح بعض الجوانب الخاصة بفلسفة أرسطو ، ويعتذر لتلميذه الجوزجانى ، عن شرح بعض كتب أرسطو لمشاغله العديدة . لقد منعته مشاغله الكثيرة عن تحقيق الكثير من الوعود التى كان يعد بها . لقد وعدنا بتأليف كتب فى مجالات شتى ، ولكنه لم يستطع فى الغالب تحقيق هذه الوعود بسبب مشاغله . ومهما يكن من أمر ، فإن ابن سينا قد يكون فى

أعماله غير راض عن الحياة التى دفع إليها . دليل ذلك ما يقوله فى إحدى رسائله : لقد دُفعت إلى أعمال لست من رجالها . وقد انسلخت عن العلم ، وكأننى ألحظه من وراء ستار كثيف ، وأنا الآن فى عيشة غير راضية وفى أشغال غاشية .

وكان ابن سينا على صلة بالكثيرين من علماء عصره ، ومنهم البيرونى ومسكويه والكرمانى ،وجرى بينه وبينهم الكثير من المناظرات الفكرية .

وقد مرض ابن سينا فى أواخر حياته مرضًا شديدًا ، ولم ينفعه العلاج ، ربما لعدم تحفظه ولعدم الاقتصاد فى اللذات والشهوات من الأكل والشرب والجماع . وبعد أن قصد إلى همذان مع علاء الدولة ، وعلم أن قوته قد سقطت ، وأن العلاج لن ينفعه ، أهمل مداواة نفسه وظل على هذا الحال عدة أيام ، حتى توفى بهمذان ودفن بها عام ٤٢٨ هـ = ١٠٣٧ م .

وإذا كانت حياة ابن سينا قد انتهت ، فإنه خالد بكتبه . لقد ترك لنا الكثير من الكتب فى أكثر مجالات المعرفة الإنسانية وقدم لنا مادة غزيرة فى كل مجال من مجالات المعرفة التى بحث فيها ، وبذلك أصبح اسمه من أعظم الأسماء الخالدة فى مجال الفكر الفلسفى الإنسانى . ولذلك تقام له المهرجانات فى كثير من بلدان العالم ، اعترافًا بابتكاراته فى مجال الطب ونبوغه فى مجال الفلسفة وغيرهما من مجالات إنسانية .

ونريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عند بعض المجالات التى بحث فيها

ابن سينا وقدم لنا فيها آراء إن كانت تعد معبرة عن استفادته من الفلاسفة الذين سبقوه سواء كانوا فلاسفة يونانيين أو فلاسفة عرباً ، إلا أن فيها الكثير من وجهات النظر التى توصل إليها ابن سينا ولم يُسبق إليها .

الطبيعيات عند ابن سينا :

اهتم ابن سينا بالبحث فى هذا المجال اهتمامًا كبيرًا . ونجد من واجبنا الوقوف عند هذا المجال من المجالات التى بحث فيها فيلسوفنا ، نظرًا لأنه أتى فيها بآراء وأفكار دقيقة .

لقد بحث ابن سينا فى أول دراسته لمجال الطبيعيات ، مبادئ الموجودات الطبيعية وانتهى – متأثرًا فى ذلك بالفيلسوف اليونانى أرسطو – إلى القول بأن الجسم يتكون من مبدأين أساسيين هما المادة والصورة .

وبعد أن درس ابن سينا مبادئ الموجودات الطبيعية ، أخذ يبحث فى علل هذه الموجودات ، وقد رأى أن لكل موجود من الموجودات ، علة مادية وعلة صورية وعلة فاعلة وعلة غائية . العلة المادية كالخشب بالنسبة إلى السرير والعلة الصورية أى صورة السرير والعلة الفاعلة تمثل النجار الذى يصنع السرير والعلة الغائية تمثل وظيفة السرير أو الهدف من صنع السرير .

وإذا كان ابن سينا قد درس علل الموجودات ، فإنه قدم لنا الكثير

من التفسيرات لكثير من الظواهر الجيولوجية كالجبال والزلازل ، واستند إلى كثير من الملحوظات والمشاهدات التى شاهدها . ولم يقتصر ابن سينا على دراسة الجبال والزلازل فقط ، بل درس موضوعاً هامًّا يعد داخل إطار تفسيراته للظواهر الجيولوجية وهو موضوع الكيميا . وهذا الموضوع يرتبط بالمعادن ، نظرًا لأن المشتغلين بالكيمياء قَدِيماً كانوا يهتمون بالتساؤل حول إمكان تحويل المعادن الخسيسة كالنحاس إلى معادن نفيسة كالذهب مثلا .

ويمكن تقسيم الباحثين فى هذا الموضوع إلى فريقين : فريق يبين إمكان الكيميا بمعنى أن تحويل معدن خسيس إلى معدن نفيس يعد أمرًا ممكنًا . وفريق آخر ينكر إمكان هذا التحويل .

ذهب إلى الرأى الأول أبو بكر الرازى ، إذْ بين أن صناعة الكيميا ممكنة وليست ممتنعة كما ذهب إلى هذا الرأى جابر بن حيان والفارابى .

أما الرأى الثانى فقد ذهب إليه الكندى ، والبيرونى معاصر ابن سينا ، وابن خلدون . هناك إذن دراسات كانت سابقة على ابن سينا ومعاصرة له ، تدور حول البحث فى تشابه المعادن ، وهل يمكن تحويل معدن إلى معدن آخر أم لا ؟ وقد أنكر ابن سينا إمكان الكيميا ، بمعنى أنه أنكر إمكان تحويل معدن إلى معدن آخر ، إذ إن ما يخلقه الله تعالى ، الذى يعد شيئاً طبيعيًّا ، تعجز عنه الصناعة . وإنكار ابن سينا هذا ، قائم على الفصل بين طبيعة كل معدن وطبيعة المعدن الآخر .

وإذا كان ابن سينا قد درس الظواهر الجيولوجية ، فإنه قد درس أيضاً الظواهر الجوية كالسحاب والبرق والرعد والصواعق وغير ذلك من ظواهر جوية . وقد اجتهد ابن سينا فى تقديم كثير من المشاهدات والتجارب ، إنه كثيراً ما يقدم لنا ملحوظات منهجية علمية تقوم على التجارب ، التى وإن كانت تجارب أولية فإنها تكشف عن مدى اجتهاد ابن سينا فى هذا المجال .

وما يقال عن الظواهر الجوية من حيث اهتمام ابن سينا بدراستها ، يمكن أن يقال أيضاً عن النبات والحيوان .

لقد اهتم ابن سينا اهتماماً كبيراً بدراسة كل ما يتعلق بالنبات . لقد درس أعضاء النبات ومبادئ تغذيته والثمر والبذور والشوك والزهر . وقد قدم لنا الكثير من المشاهدات حين بين لنا اختلاف النبات باختلاف البلدان ، وكيف أن طبيعة أرض ما قد تصلح لإنبات شجر لا تصلح لإنباته تربة أخرى ، إلى آخر هذه الجوانب التى تتعلق بالنبات من قريب أو من بعيد .

واهتم أيضاً بدراسة الحيوان دراسة مستفيضة : لقد عرض لوصف مئات من أنواع الحيوانات سواء منها المائية أو البرية ، وكذلك عرض لوصف كثير من أنواع الطيور .

والدارس لكتاب الحيوان لابن سينا ، وهو قسم من أقسام كتابه « الشفاء » يجد ملحوظات صادقة من جانبه ودقيقة دقة بالغة . إننا لو

وضعنا فى الاعتبار أنه لم يقف عند حدود دراسات أرسطو ، بل قدم لنا مشاهدات وتحليلات خاصة به ، وأنه لم تتوافر له الأدوات الحديثة من عدسات مكبرة وآلات وغيرهما ، استطعنا القول بأنه قد بذل غاية جهده فى التوصل إلى كثير من الحقائق الخاصة بالحيوان . إنه يستدل فى دراساته للحيوان بكثير من مشاهداته وتجاربه ، ويعقد الكثير من المقارنات التى تعد غاية فى الدقة . صحيح أنه من المبالغة القول بأن هذه المقارنات تقوم على الدراسات التشريحية المقارنة والتى نجدها فى علم الأحياء فى العصر الحديث ، ولكن عذر ابن سينا – كما سبق أن ذكرنا – أنه لم يتوافر لديه ما هو عندنا الآن من آلات وأجهزة غاية فى الدقة .

النفس عند ابن سينا :

يمكن القول بأنه ما من موضوع من الموضوعات الفلسفية ، استغرق اهتمام ابن سينا ، قدر موضوع النفس الإنسانية ، سواء من حيث اختلاف طبيعتها اختلافا جوهريا عن طبيعة الجسم ، أو من حيث البرهنة على خلودها فى عالم آخر .

ولعلنا إذا ذكرنا موضوع النفس ، فإننا نذكر قصيدته العينية التى يقول فيها :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقـاء ذات تعزز وتمنـع
محجوبة عن كل مقلة ناظر وهى التى سفرت ولم تتبرقع

وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك وهى ذات تفجع

لقد استفاد ابن سينا من دراسات من سبقوه فى دراسة هذا المجال « مجال النفس » سواء كانوا فلاسفة يونانيين كأفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، أو فلاسفة عاشوا فى المشرق العربى كالفارابى .

ولكن ابن سينا لم يقف عند النتائج التى توصل إليها هؤلاء الفلاسفة ، بل أضاف إضافات جديدة ، وهذه الإضافات الجديدة التى نجدها عند ابن سينا ، هى التى كانت عاملا من عوامل شهرته عند الغربيين بصفة خاصة .

لقد حاول ابن سينا جهده ، التدليل على جوهرية النفس الناطقة بعدة أدلة :

منها على سبيل المثال دليل الإنسان المعلق فى الفضاء ، وهو ذلك الدليل الذى أعجب به كثير من مفكرى الغرب وتأثروا به . بل إن ابن سينا كان يعتز بهذا البرهان ، فنحن نجده سواء فى كتبه الكبيرة كالشفاء والإشارات والتنبيهات ، أو فى رسائله الصغيرة .

ويتصور ابن سينا صورة رجل يهوى فى الفضاء بحيث يوجد فى وضع لا يحس فيه بأى عضو من أعضائه الظاهرة أو الباطنة ، ولكنه برغم ذلك يشعر بوجود نفسه ، على أنها جوهر بسيط مخالف تماماً لبدنه .

ومنها دليل يعتمد على الظواهر النفسية ، إذ أن ابن سينا يذهب إلى أن الجسم لا يمكنه إدراك الظواهر النفسية كالخوف والرجاء والضحك

والبكاء ، ومن هنا فلابد من القول بوجود نفس تختلف اختلافاً جوهريًّا عن الجسم .

ومنها دليل يعتمد على فكرة الاستمرار ، بمعنى أن الفرد منا حين يدرك أنه الآن هو الذى كان موجوداً طوال عمره الماضى ، فإن هذا يعنى أن له نفساً ، إذ أن إدراك الاستمرار والاتصال ، لا يتم إلا بوجود نفس ، نظراً لأن الجسم لا يمكنه إدراك ذلك لأنه يأخذ فى التحلل والنقصان ، ولذلك يحتاج الفرد إلى الغذاء لتعويض ما فقد من جسمه .

هذا إن دلنا على شىء ، فإنما يدلنا على مدى اهتمام ابن سينا بالبرهنة على جوهرية النفس الإنسانية ، وذلك حتى يتسنى له القول بخلودها فى عالم آخر بعد الموت .

خامساً – الغزالى

نود أن نشير فى البداية إلى أننا إذا كنا سنعرض الآن بإيجاز للغزالى ونماذج من فكره ، فليس معنى هذا أن الغزالى يعد فيلسوفاً . إننا لو دققنا فى أقوال الغزالى ومواقفه ، لوجدنا أنه يعد أساساً متكلماً أشعريًّا وصوفيًّا . فكل أفكار الغزالى – فيما نرى من جانبنا – لا تخرج عن كونها تعبيراً عن الاتجاه الأشعرى والاتجاه الصوفى ، وهذا ما يجعل الغزالى أقرب إلى المتكلمين والصوفية ، منه إلى الفلاسفة .

ومن هنا لا نجد أى مبرر لذهاب أكثر الباحثين ، إن لم يكن كلهم ،

إلى أن الغزالى يعد فيلسوفاً . فهو أبعد ما يكون عن الفلسفة بمعناها الدقيق . ولكن نظراً لما جرت عليه عادة الباحثين فإننا سنشير إلى الغزالى ونحن بصدد دراستنا الآن للفلسفة فى المشرق العربى .

ولد الغزالى بطوس إحدى مدن خراسان عام ٤٥٠ = هـ ١٠٥٨ م . وقد نشأ فى أسرة متدينة تقية . وكان أبوه رجلاً يعيش معيشة بسيطة ، يكتسب بغزل الصوف وبيعه .

وقد تثقف الغزالى بالثقافة الواسعة الشاملة . فدرس علم الكلام على إمام الحرمين الجوينى ، الذى يعد من الأشاعرة . وتعمق الغزالى أيضاً فى دراسة مذاهب الفلاسفة ، سواء فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام الذين سبقوه كالفارابى وابن سينا . وهو فى عرضه لمذاهب الفلاسفة عرضاً موضوعياً فى كتابه « مقاصد الفلاسفة » ، يعتمد على ابن سينا أكثر من اعتماده على الفارابى .

لكن الغزالى اهتم بعد ذلك بتفنيد مذاهب الفلاسفة وتكفيرهم فى عدة مسائل هى ، قولهم بقدم العالم ، وقولهم بعلم الله للكليات دون الجزئيات ، وقولهم بالخلود للنفس دون الجسم .

وقد ظهر هذا النقد والتفنيد من جانب الغزالى لآراء الفلاسفة ، فى كتابه المشهور « تهافت الفلاسفة » والذى اهتم خصمه ابن رشد فيلسوف المغرب العربى بالرد عليه فى كتابه « تهافت التهافت » .

وقد انقطع الغزالى عن التدريس ببغداد ، وشغل بالعزلة والرياضة

الروحية والمجاهدة ، ثم اختار طريق الصوفية ، هذا الطريق الذى يقوم عنده على النظر والعمل ، ولا يقتصر على مُجرد السلوك العملى . إنه فضَّل الطريق الصوفى ، وأصبح هذا الطريق أفضل الطرق عنده . لقد فضله على المذاهب الكلامية والفلسفية وغيرها من مذاهب قام بدراستها قبل أن يرتضى لنفسه التصوف طريقاً ، لأنه لم يجد فى هذه المذاهب ، الحق الذى يبتغيه . فهو يقول فى المنقذ من الضلال : إن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أقرب الطرق .

ثم أخذ الغزالى يتنقل فى كثير من البلاد ، بين دمشق وبيت المقدس ومكة والمدينة ، وبعد عودته لوطنه عمل بالتدريس فى نيسابور فترة قصيرة ، ثم توفى فى مسقط رأسه «طوس» عام ٥٠٥ هـ = (١١١١) م . ومن كتبه : «إحياء علوم الدين» و«فضائح الباطنية» و«الاقتصاد فى الاعتقاد» و«المنقذ من الضلال» و«معيار العلم» و«تهافت الفلاسفة» .

وقد بحث الغزالى فى مجالات فكرية وفلسفية كثيرة . بحث فى نظرية المعرفة وبحث فى مجال مابعد الطبيعة ، أى الميتافيزيقا ، إذ أنه قدم لنا أكثر من دليل على وجود الله تعالى ، منها أدلة شرعية ، ومنها أدلة عقلية ، كما بحث فى صفاته تعالى ، وتوسع فى دراسة هذه الصفات وقام بتحليلها تحليلا دقيقاً ، وخاصة فى كتابه «الاقتصاد فى الاعتقاد» وكتابه «قواعد العقائد» الذى يعد جزءاً من كتابه «إحياء علوم الدين» .

كما درس الغزالى الكثير من المشكلات «الميتافيزيقية» كمشكلة العلم الإلهى ، وانتهى إلى القول بأن الله يعلم الكليات والجزئيات . ودرس مشكلة الخلود وانتهى إلى متابعة الاتجاه الدينى السنى أساساً ، حين ذهب إلى أن البعث سيكون روحانيًّا وجسمانيًّا .

ودرس مشكلة حدوث العالم وقدمه ، وقال بأن العالم حادث ، أى خلقه الله تعالى من العدم ، مخالفاً بذلك أرسطو والفارابى وابن سينا والذين قالوا بقدم العالم .

وقد بحث الغزالى أيضا فى العلاقة بين الأسباب والمسببات ، وانتهى – متابعاً فى ذلك الأشاعرة – إلى القول بأن العلاقة تعد غير ضرورية بين الأسباب والمسببات . ومعنى هذا أنه أنكر العلاقات بين الأسباب والمسببات ، وأرجع هذا كله إلى الله تعالى . وهذا إن دلنا على شىء ، فإنما يدلنا على متابعته التامة للأشاعرة من جهة ، وللصوفية من جهة أخرى ، وابتعاده عن المعتزلة والفلاسفة .

ودرس الغزالى مراتب الإيمان وقال إنه توجد ثلاث مراتب : مرتبة أولى هى إيمان العوام ، أى مرتبة التقليد . ومرتبة ثانية هى إيمان المتكلمين ، ومرتبة ثالثة هى إيمان المتصوفة .

ويُعْلِى الغزالى المرتبة الثالثة على المرتبة الأولى والمرتبة الثانية ، وقد كان هذا متوقعاً منه لأنه لجأ إلى دنيا التصوف وارتمى فى أحضانه وفضّله على غيره من اتجاهات كلامية فلسفية .

وإذا كان الغزالى قد جمع فى فكره بين اتجاه الأشاعرة واتجاه الصوفية ، فإن مما ساعده على ذلك ، وجود نقاط التقاء كثيرة بين آراء الأشاعرة وآراء الصوفية ، منها القول بأن العلاقات غير ضرورية بين الأسباب والمسببات ، ومنها اتجاه كل منهما إلى القول بالجبر ، وليس القول بحرية الإرادة الإنسانية ، ولذلك نجد أن امتداد مذهب الأشاعرة يؤدى إلى التسليم بالاتجاه الصوفى .

وقد بحث الغزالى أيضاً فى موضوع الأخلاق بحثاً مستفيضاً . ومن أبرز الكتب التى تركها لنا فى هذا المجال ، كتابه «إحياء علوم الدين» . وكان الغزالى يمزج بمهارة بين مجال الفلسفة الخلقية ومجال الإلهيات ، وهو ذلك المزج الذى يمكن اعتباره مميزاً لتفكير أكثر مفكرى العصر الوسيط ، ممن كتبوا فى الأخلاق ، سواء فى المسيحية أو فى الإسلام .

وقد اهتم الغزالى بالناحية العملية من الأخلاق اهتماماً كبيراً . إن الأخلاق عنده لا تقتصر على كونها مجرد دعوة نظرية إلى اتباع السلوك الفاضل ، بل إنها فى حقيقتها فعل خلقى . وذهب إلى أن الأخلاق يمكن تغييرها ونقلها من حال إلى حال ، بمعنى أن الأخلاق السيئة عند فرد ما ، يمكن أن تنتقل إلى أخلاق فاضلة عن طريق التربية . وإذا كانت الحيوانات يمكن أن يتغير سلوكها ، فبالأولى أن نقول إن أفراد الإنسان بإمكانهم تغيير أخلاقهم لأنهم وهبوا العقل والإرادة .

وقد دعانا الغزالى إلى أن نقف مَوْقفاً وسطاً فى مجال الفضائل الخلقية .

وقد استدل على ذلك بكثير من الآيات القرآنية ، منها قوله تعالى : « وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين » وقوله تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط » .

وهكذا نجد أن الغزالى قد بذل جهداً وجهداً كبيراً ، فى دراسته لكل المشكلات التى بحث فيها ، سواء كانت مشكلة تمثل الجانب « الميتافيزيقى » أو تمثل الجانب الخلقى الإنسانى . وآراء الغزالى فى هذه الجوانب والمجالات تعد ثمرة لاطلاعه الواسع على التراث الفلسفى اليونانى والتراث الإسلامى ، وقد استفاد من التراث الدينى الإسلامى ، أكثر من استفادته من التراث الفلسفى اليونانى .

الفلسفة فى المغرب العربى

ننتقل الآن مع القارئ من المشرق العربى حيث تحدثنا عن الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى ، إلى الكشف عن رحلة الفلسفة إلى المغرب العربى ، لنتعرف على آراء فلاسفة عاشوا فى بلاد الأندلس ، واستفادوا فى آرائهم التى قالوا بها بفلاسفة المشرق العربى ، وإن كانوا قد ذهبوا إلى بعض الآراء التى تعد أكثر دقة وعمقاً من الآراء التى قال بها فلاسفة المشرق العربى .

ونستطيع القول بأننا إذا كنا نجد مفكرين كثيرين ، عاشوا فى بلاد المغرب العربى وإشتغلوا بالفلسفة تارة وبالتصوف تارة أخرى كابن سبعين على سبيل المثال ، إلا أننا سنقتصر على الإشارة إشارات موجزة إلى الآراء الفلسفية التى قال بها أشهر فلاسفة بلاد الأندلس ، وهم ابن باجة ، وابن طفيل ، وابن رشد ، وهو الذى يعد آخر فلاسفة المغرب .

أولا — ابن باجه

هو محمد بن يحيى الذى عرف بابن الصايغ وبابن باجه . وهو يعد أول فلاسفة المغرب العربى . وقد ولد فى سرقسطة فى القرن الخامس الهجرى ، أى القرن الحادى عشر الميلادى .

وقد تنقل بين أشبيلية وغرناطة وسرقسطة من البلدان الأندلسية ، وتقلد مناصب كبيرة ، كما انتقل إلى أفريقية وفاس أيضاً ، حيث كان فى هذه البلدة هدفاً لهجمات أعداء الفلسفة . وتوفى ابن باجه فى القرن السادس الهجرى وعلى وجه التحديد عام ٥٣٣ هـ = ١١٣٨ م .

ويقال إنه مات مسموماً فى فاس لاتهامه بالكفر ، وإن كنا لا نجد على ذلك القول ، أى موته بالسم من جانب أعدائه ، أدلة كافية .

ومهما يكن من أمر ، فإن الفلسفة كان ينظر إليها فى كثير من الفترات فى بلاد الأندلس ، نظرة شك وارتياب ، إذ كانت الفلسفة ، شأنها فى ذلك شأن المنطق والتنجيم ، من العلوم المكروهة فى بلاد الأندلس ، والتى كان المشتغل بها يتعرض لهجوم الآخرين عليه هجوماً شديداً .

ومعنى هذا أنه على الرغم من النهضة العلمية التى كانت موجودة بالأندلس . فإن الفلسفة بصفة خاصة ، كانت علماً ممقوتاً بهذه البلاد فى بعض الفترات . فبينما تشجع العلوم كافة ، يضيق الخناق على الفلسفة ورجالها .

ونود أن نشير إلى أن ابن باجه لم يقتصر على الاشتغال بالفلسفة فحسب ، بل كان عالماً من علماء الفلك والطبيعة والموسيقى والرياضة . وذلك يتضح تماما من قائمة مؤلفاته التى ذكرها ابن أبى أصيبعة فى كتابه «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» .

أما عن أشهر مؤلفاته وخاصة فى مجال الفلسفة فهى :

١ – تدبير المتوحد وهو أهم كتبه على وجه الإطلاق .
٢ – رسالة الوداع .
٣ – رسالة الاتصال .
٤ – كتاب النفس .
٥ – الكون والفساد .

وقد اهتم ابن باجه بالبحث فى المجالات السياسية والاجتماعية ، وهذا يتضح من كتابه « تدبير المتوحد » ، الذى حاول فيه وضع تصور لمدينة فاضلة ، كما سبق للفارابى أن حاول هذه المحاولة من خلال كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » .

ويسعى ابن باجه إلى إقامة السعادة على أساس العقل ، ولذلك نجده ينقد آراء الغزالى على أساس أن الغزالى قد اتجه اتجاهاً صوفيًّا قائماً على القلب والذوق والوجدان .

وهذه السعادة التى يقيمها ابنُ بَاجَه على أساس عقلى ، يحاول أن يحققها فى مدينته الفاضلة التى تضم أكبر عدد من الفلاسفة .

وإذا كان ابن باجة يسمى كتابه « تدبير المتوحد » ، فإن المتوحد عنده لا يقصد به الفرد كفرد ، وإنما يقصد به الفرد الذى يعيش فى مجتمع بحيث تكون أعماله وأعمال أفراد المجتمع الآخرين مُوَجَّهة نحو غرضٍ واحد وغايةٍ واحدة ، حتى تتحقق السعادة .

ويذهب ابن باجه إلى أن سكان المدينة الفاضلة لا يحتاجون إلى

الأطباء والقضاة ، إذ أنهم يتميزون بالقناعة ولايأكلون الطعام الذى يؤدى إلى ايذاء صحتهم والإضرار بها .

وكما لا يحتاج أهل المدينة الفاضلة إلى الأطباء ، فإنهم أيضاً لا يحتاجون إلى القضاء ، إذ أن العلاقة بينهم تسودها المحبة والإخاء ، ولذلك لا يوجد خلاف أو شجار بينهم ، ومن هنا نجد أن الحكومة الكاملة تتيح للفرد أن يبلغ أقصى درجات الكمال . إن كل فرد فى المدينة الفاضلة لا يجهل القانون ولا يخرج عليه ، ولذلك نجد ابن باجة يميز – كما فعل الفارابى – بين المدينة الفاضلة ، والمدينة غير الفاضلة ، وإن اختلف تصور ابن باجه عن تصور الفارابى فيلسوف المشرق العربى .

ويحاول ابن باجه بيان الأعمال الإنسانية التى تؤدى إلى السعادة . إن هذه الأعمال لابد أن تقوم على الإرادة الحرة وعلى التفكير ، ومن هنا نجد فرقا بين الأعمال الغريزية التى يشترك فيها الإنسان مع الحيوان ، وبين الأعمال الإنسانية التى تقوم على التفكير ، ويتميز بها الإنسان وحده دون الحيوان . وهذا يذكرنا من بعض الوجوه بتفرقة أفلاطون الفيلسوف اليونانى بين الفضيلة الفلسفية التى تقوم على العقل والتفكير ، والفضيلة العادية التى تقوم على الغريزة والتى تشبه ما يقوم به النمل والنحل .

ويقسم ابن باجة الغايات الإنسانية إلى أنواع ثلاثة ويرتبها من الأدنى إلى الأعلى ، وهذه الغايات هى الغاية الجسدية والغاية الروحانية والغاية العقلية .

فالغاية الجسدية تعد أدنى مرتبة من الغايات الأخرى ، إذ عن طريق الأعمال الجسدية يكون الفرد إنساناً .

والغاية الروحانية تعد أعلى مرتبة من الغاية الأولى ، إذ عن طريق الأعمال الروحانية يكون الفرد إنساناً أكمل .

والغاية العقلية تعد أعلى المراتب والغايات ، إذ عن طريق الأعمال العقلية يكون الفرد متفوقاً وإلاهيًّا . وهذا هو المتوحد الذى يعيش فى المدينة الفاضلة . وإن دلنا ذلك على شىء . فإنما يدلنا على أن الغاية الرئيسية التى يسعى إليها ابن باجه ، هى الغاية العقلية .

إن المتوحد يجب عليه أن يبتعد عن مصاحبة الجهال ويكتفى بمصاحبة العلماء . وإذا لم يجد العلماء فعليه اعتزال الناس جميعاً ، فهذا أفضل له من مصاحبة الجهال .

ولكن هذا الاعتزال لا يعنى موافقة ابن باجه على العزلة التى ينادى بها الصوفية ، إذ أن العزلة التى يقول بها ابن باجة ، تعد عزلة عقلية ، إن صح هذا التعبير ، لأن الفرد المتوحد يجب عليه أن يبتعد عن الجهال .

والواقع أن الدارس لآراء ابن باجة فى كثير من كتبه التى حفظتها لنا الأيام ، يلاحظ عمق تفكير هذا الفيلسوف ودقة آرائه ، ولذلك نجد أن فلاسفة المغرب العربى كابن طفيل وابن رشد قد تأثروا بكثير من آرائه ، واستفادوا منها استفادة كبيرة ، وكان بذلك كله ، الرائد الأول للفلسفة فى بلاد المغرب العربى .

ثانياً — ابن طفيل

نتابع سير الفلسفة فى بلاد المغرب العربى فننتقل من الحديث عن ابن باجه . أول فلاسفة المغرب ، إلى الحديث عن ابن طفيل .

ولد ابن طفيل فى إحدى بلاد الأندلس ، وقد تقلد عدة مناصب من بينها أنه عمل كاتباً لحاكم ولاية غرناطة وحاكم ولاية طنجة ، كما كان طبيباً لأحد خلفاء دولة الموحدين وهو أبو يعقوب يوسف .

وقد نال ابن طفيل عند هذا الخليفة مكانة كبيرة . لقد كان من أكثر العلماء حظوة عنده ، حتى إنه كان يقيم فى قصر الخليفة أياماً ليلا ونهاراً .

ولعل مما ساعد ابن طفيل على أن تكون له تلك المكانة ، أن هذا الخليفة كان يمثل نمطاً من الحكام الذين يميلون للعلم والدين ، إذ تخبرنا كتب التراجم بأن هذا الخليفة كان يجمع بين أمرين : التفقه فى الدين والورع من ناحية ، والطموح إلى تعلم الحكمة والفلسفة من ناحية أخرى . لقد كان هذا الخليفة حريصاً على أن يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ، ويبحث أيضاً عن العلماء ، حتى كان لديه بالبلاط مجموعة كبيرة من العلماء ، لم تجتمع لمن قبله ممن ملك المغرب .

والواقع أن الدارس لتاريخ الحضارة الإسلامية بالمغرب العربى ، يلاحظ أن الحياة الفكرية فى ظل دولة الموحدين كانت أكثر تحرراً من تلك الحياة التى كانت فى دولة المرابطين . لقد حاول الموحدون تجديد علم الكلام الإسلامى عن طريق إدخال مذهب الأشعرى ومذهب الغزالى

الصوفى الأشعرى ، فى المغرب العربى ، بعد أن كانا موصوفين بالزندقة .

نوضح ذلك بالقول بأن دراسة التطور العلمى والفكرى والفلسفى فى بلاد الأندلس ، تبين لنا – كما سبق أن أشرنا – أنه فى ظل دولة المرابطين كانت أكثر العلوم مرفوضة عندهم ، وخاصة تلك التى تتصل من قريب أو من بعيد بالمنطق والفلسفة والتنجيم . وبعد زوال دولة المرابطين فى المغرب ومجىء دولة الموحدين ، حدث نوع من التطور والانتقال إلى ما هو أفضل من حيث اتساع الأفق وحرية الفكر .

بيد أن هذا التطور لا يعنى أن الفلسفة بصفة خاصة ، كانت من العلوم التى يرحب بها حكام المغرب وعامة الناس ، إذ أننا إذا نظرنا نظرة موضوعية ، لوجدنا أن المنطق والفلسفة كانا من العلوم التى ينظر إليها نظرة شك وارتياب . صحيح أن هذا الحاكم الذى عاش فى عصره ، ابن طفيل ، كان محباً للعلم والعلماء وله رغبة فى تعلم الأمور الفلسفية ، ولكن ماذا نجد عند ابنه الذى جاء بعده ؟ لقد حدثت فى عهده نكبة الفيلسوف ابن رشد ، بسبب اشتغال هذا الفيلسوف بالمنطق والفلسفة أساساً .

هذا عن حياة الفيلسوف ابن طفيل والبيئة الفكرية التى عا ش فيها . أما عن وفاته ، فإننا نود أن نشير إلى أن تاريخ مولده إذا لم يكن معروفاً لنا على وجه الدقة ، فإن تاريخ وفاته يعد معروفاً لنا ، لقد توفى ابن طفيل عام ٥٨١ هـ = ١١٨٥ م . بمدينة مراكش وقد حضر الخليفة بنفسه جنازته .

وقد كان ابن طفيل من الفلاسفة الذين ألفوا القليل من الكتب والرسائل ، وذلك على العكس مما وجدناه عند ابن سينا فيلسوف المشرق العربى والذى ترك لنا الكثير من الكتب والرسائل .

وأهم ما تركه لنا ابن طفيل ، رسالة حى بن يقظان ، التى ترجمت بعد ذلك إلى أكثر من لغة وأثرت فى كثير من المفكرين الغربيين تأثيراً كبيراً ، وأعجب بها عدد كبير من الدارسين .

ولكن هذا لا يعنى أن ابن طفيل قد ألف هذه الرسالة فحسب ، إذ أننا لو رجعنا إلى الكثير من الكتب التى تهتم بإحصاء كتب المفكرين والفلاسفة ، لوجدنا أنها تنسب إلى ابن طفيل مجموعة من الأشعار تعد معبرة عن الجانب الأدبى من إنتاج الفيلسوف الفكرى ، كما تنسب إليه بعض المؤلفات فى مجال علم الفلك ومجال الطب .

وإذا كانت رسالة حَىٍّ بن يقظان ، هى الأثر الوحيد الباقى لنا من مؤلفات ابن طفيل ، فإننا نود أن نعرض لها بإيجاز حتى نستطيع تكوين صورة عن جوانب تفكير فيلسوفنا ابن طفيل .

لقد أراد ابن طفيل أن يعرض لمشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين ، ويبين لنا أن ما وصل إليه حى بن يقظان بالنظر العقلى والتأمل ، لا يخالف الدين الموحى به . فتخيل بقرب جزيرة حَىّ ، جزيرة أخرى بلغتها تعاليم الإسلام ، وفيها رجلان هما سلامان وأبسال . وكان هذان الرجلان يبحثان فى بعض الأوقات فى الألفاظ التى وردت فى الشريعة حول

صفات الله تعالى وملائكته وأحوال البعث والثواب والعقاب . وكان أبسال يميل إلى التأويل ، أى البحث فيما وراء ظاهر الآيات ، أما سلامان فكان على العكس من ذلك ، متمسكاً بظاهر الآيات وبعيداً عن التأويل .

ولما كان فى الشريعة أقوال تدعو إلى العزلة والانفراد ، وأخرى تدعو إلى المعاشرة وملازمة الجماعة ، فقد تعلق أبسال بطلب العزلة ، وخاصة أنه كان يتعمق فى البحث فيما رواء ظاهر الآيات القرآنية . وعزلته تساعده على ذلك . أما سلامان فقد تعلق بملازمة الجماعة .

وكان هذا الاختلاف بين طبيعة كل منهما ، باعثاً على افتراقهما. فرحل أبسال إلى الجزيرة التى يقيم فيها حى بن يقظان حتى يعيش فى عزلة بقية عمره . وعندما قابل حى بن يقظان وتعرف عليه ، أخذ فى وصف جزيرته التى كان يقيم فيها وكيف كانت أحوال الناس بها قبل ظهور الإسلام ، وأحوالهم بعد ظهور الإسلام ، ووصف له ما ورد فى الشريعه من وصف العالم الإلهى والجنة والنار والحساب والميزان والصراط ، ففهم حى بن يقظان ذلك كله ، ولم يجد فيه شيئاً يخالف ما توصل إليه بعقله فى جزيرته ، دون أن تكون قد وصلت إليه تعاليم الإسلام ، وأخذ فى سؤال أبسال عن الفرائض والعبادات التى وجدت فى الشريعة ، فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وغيرها من عبادات . وقد فهم حى بن يقظان ذلك كله ، إلا أنه لم يستطع إدراك وجه الحكمة فى ضرب الرسول

الأمثال للناس فى كل ما وصله من أمر العالم الإلهى ، حتى وقع الناس فى التجسيم ، إذ كان يعتقد أن الناس كلهم قد بلغوا من العقل والتفكير مبلغاً كبيراً ، ولم يكن يدرى ما هم عليه من البلادة وسوء الرأى . ولمّا اشتد إشفاقه على الناس عزم أن تكون نجاتهم على يديه وحاول هداية الناس مراراً وتكراراً دون جدوى ، فعلم أن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق وعلم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة ولا يمكن غير ذلك ، أى لا يمكن هدايتهم إلا بضرب الأمثلة للناس .

هذا ما نجده فى رسالة حى بن يقظان فيما يتعلق بموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة ، ولكن هذا لا يعنى أن موضوع التوفيق وحده هو الذى بحث فيه ابن طفيل فى رسالة حى بن يقظان ، بل إنه بحث فى كثير من المشكلات المتعلقة بمجال الفلسفة الطبيعية كالبحث فى المادة والصورة والعلل والمادية والصورية والفاعلية والغائية . كما نجد دراسة لكثير من المشكلات الخاصة بمجال الفلسفة الإلهية كالبرهنة على وجود الله تعالى وبيان الصفات الإلهية وتحليل مشكلة حدوث العالم وقدمه وبراهين خلود النفس فى عالم آخر .

يضاف إلى ذلك الجانب النقدى الذى نجده فى رسالة حى بن يقظان وهو يعد من الجوانب البارزة فى رسالته ، إذ أنه يحدد موقفه من فلاسفة الإسلام الذين سبقوه ، سواء فى المشرق العربى أو فى

المغرب الإسلامى .

والواقع أن ابن طفيل قد قَدَّمَ لنا من خلال رسالته «حى بن يقظان» دراسة فلسفية غاية فى الدقة ، وتصويراً رائعاً للجوانب الدينية والفلسفية ، وخاصة إذا تتبعنا الآراء التى يعرضها على لسان شخصيات ثلاثة هى ، سلامان وأبسال وحى بن يقظان . كما نجد أن الآراء التى قدمها لنا ابن طفيل من خلال دراسته لكثير من المشكلات الفلسفية ، تكشف عن سعة اطلاع هذا الفيلسوف على التراث الفلسفى اليونانى والتراث الفلسفى الإسلامى .

ثالثا – ابن رشد

يعد الفيلسوف الإسلامى أبو الوليد بن رشد أعظم فلاسفة المغرب العربى . ويكفى المغرب العربى فخراً أنه قد أنجب لنا هذا الفيلسوف العملاق الذى أثرت فلسفته فى كثير من المفكرين والفلاسفة ، وأصبح أشهر فيلسوف من فلاسفة الإسلام . لقد كانت فلسفته تعبيراً عن اعتزازه بالعقل ورفع كلمته فوق كل كلمة . لقد كان مذهبه يتخذ من العقل هادياً ومن مبادئ المنطق ركيزة له وأساساً ، ومن هنا كان اتجاهه اتجاهاً يواكب العقل والعقل يواكبه ، حتى أصبح ابن رشد فيلسوف العقل فى الإسلام .

ولد ابن رشد عام ٥٢٠ هـ = ١١٢٦ م . وقد درس الفقه المالكى

وتعمق فى دراسة الفقه تعمقاً أدى به إلى تأليف كتابه القيم « بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه ».

كما تولى ابن رشد وظيفة القضاء فى مختلف بلاد الأندلس ، فوصل بذلك إلى أرفع المناصب وهو منصب القاضى ، شأنه فى ذلك شأن أبيه وجده . ثم تولى منصب قاضى القضاة فى عهد الخليفة يوسف بن عبد المؤمن ، بعد أن كان قاضياً بأشبيلية .

وقد درس ابن رشد علم الكلام دراسة عميقة . ولا شك أن نقده لمذاهب علماء الكلام وتفنيده لآرائهم ، يكشف لنا عن دراسته العميقة لهذا العلم ، تلك الدراسة التى تُقَارِبُ تعمقه فى دراسة مذاهب الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين .

ومن الأمور الهامة فى حياة ابن رشد . اتصاله بالخليفة أبى يعقوب بن عبد المؤمن . وكان هذا الخليفة – كما سبق أن أشرنا – يميل إلى الاهتمام بالعلماء والمفكرين ، وجمع الكتب من كثير من أقطار البلاد . والذى قدمه وعرّف الخليفة به ، هو الفيلسوف ابن طفيل ، وقد طلب ابن طفيل بعد ذلك من ابن رشد ، بناء على رغبة الخليفة ، شرح كتب أرسطو .

أما نكبة ابن رشد ، فقد حدثت فى عهد ابن هذا الخليفة ، وهو أبو يوسف المسمى بالمنصور .

ونكبة ابن رشد تتمثل فى نفيه إلى بلدة قريبة من قرطبة ، وهى بلدة أليسانه ، إذ أن الخليفة المنصور عندما عاد من إحدى حروبه رفعت إليه

بعض المقالات التى تحتوى على الطعن فى دينه وعقيدته . وقد استدعاه المنصور لمحاكمته ، بعد أن جمع الكثير من الرؤساء والأعيان من كل طبقة بمدينة قرطبة . ولما حضر ابن رشد ، سأله المنصور عن بعض مانسب إليه من كتابات ، وقد أنكر ابن رشد ذلك ، ولكن المنصور عامله معاملة سيئة ، وأمر الحاضرين بلعنه ، وأصدر منشوراً يحرم فيه الاشتغال بالفلسفة ويأمر بإحراق كتبها .

وقد اختلفت الآراء حول أسباب النكبة ، ولكن من المرجح أن اشتغال ابن رشد بالمنطق والفلسفة كان من أهم الأسباب التى أدت إلى نفيه ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن بلاد الأندلس كانت فى بعض الفترات وفى ظل بعض الحكام تنظر نظرة شك إلى المشتغلين بالفلسفة والمنطق والتنجيم . ومهما يكن من أمر فقد عفا عنه المنصور قبيل وفاته ، وأخيراً كانت وفاة ابن رشد ليلة الخميس التاسعة من صفر عام ٥٩٥ هـ والتى توافق العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨ م . وهو نفس العام الذى توفى فيه المنصور .

وإذا كان ابن رشد قد بحث فى مجال الفقه وترك لنا الكثير من الكتب والرسائل ، فإنه قد درس أيضاً علم الطب دراسة دقيقة . صحيح أن شهرة ابن رشد فى مجال الطب لاتبلغ شهرة ابن سينا ، ولكن ابن رشد قد اهتم بدوره بعلم الطب ، وترك لنا مجموعة من الدراسات فى هذا المجال . وأهمها كتابه القيم « الكليات » .

ولم يخرج ابن رشد ، الطب من مجال الفلسفة ، وذلك طبقاً للنظرة إلى الفلسفة فى عصره على أنها تبتلع كل العلوم فى جوفها .

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد قد وجد أمامه نظريتين طبيتين : نظرية تذهب إلى أن الدماغ هو العضو الأصلى والمصدر لجميع وظائف الحياة الحيوانية ، وقد ذهب إلى هذا الرأى جالينوس الطبيب . ونظرية تذهب إلى أن القلب لاالدماغ هو العضو الأصلى ، وقد قال أرسطو بذلك .

أما بالنسبة لابن رشد ، فإنه قد تابع أرسطو حين ذهب فى كتاب الكليات إلى أن القلب هو العضو الأصلى ، فهو يقول فى كتاب الكليات ، إن العضو الذى من شأنه أن تنتشر منه الحرارة فى جميع البدن هو القلب لاشك فيه ، ولذلك متى طرأ على الإنسان شىء يفزعه ، وانقبضت الحرارة الغريزية إلى القلب ارتعشت ساقاه حتى إنه ربما سقط ولم يقدر أن يتحرك .

ومايقال عن اهتمام ابن رشد بمجال الطب ، يقال أيضاً عن اهتمامه بشرح أرسطو . لقد اهتم ابن رشد بهذا المجال اهتماماً كبيراً ، حتى إن ابن رشد قد عرف باسم الشارح .

ترك لنا ابن رشد ثلاثة أنواع من الشروح على كتب أرسطو شرح أكبر وشرح وسيط وشرح أصغر أى تلخيص . والشرح الأكبر بصفة خاصة لم يقم به فلاسفة إسلاميون قبل ابن رشد فهو خاص بابن رشد .

ويبدى ابن رشد إعجابه بأرسطو إلى أكبر حد . فهو قد فضل أرسطو

على كل من سبقه من فلاسفة يونانيين . فهو يقول فى مقدمة شرحه لكتاب الطبيعة لأرسطو : إن مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلا ، وهو الذى ألف فى علوم المنطق والطبيعيات ومابعد الطبيعة وأكملها .

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد فى شروحه على أرسطو لم يكن مكتفياً بمجرد شرح آراء أستاذه أرسطو ، بل نجده يقول بآراء خاصة به أثناء قيامه بشرح أرسطو . فعلى سبيل المثال نجد نقداً عنيفاً من جانبه للأشاعرة خلال شروحه ونجد أكثر من دليل على وجود الله تعالى يقول به ابن رشد أثناء شرحه لنصوص أرسطو وعلى ذلك فإنه لابد من الرجوع إلى شروح ابن رشد على أرسطو ، بالإضافة إلى مؤلفات ابن رشد ، إذ أن الاكتفاء بمؤلفات ابن رشد دون الشروح يعد فهماً ناقصاً لفلسفة ابن رشد ، وكل الباحثين الذين لم يعتمدوا فى دراستهم لفلسفة ابن رشد على الشروح قد وقعوا فى أخطاء لاحصر لها .

وإذا كان ابن رشد قد اهتم بشرح فلسفة أرسطو ، فإنه قد قدم لنا أيضا الكثير من المؤلفات القيمة فى مجال الفلسفة ، والتى لايستغنى عنها أى دارس لتاريخ الفلسفة العربية من قريب أومن بعيد ، وقد تركت هذه المؤلفات أثراً عميقاً وبصمات واضحة على كثير من المفكرين الذين جاءوا بعد ابن رشد سواء فى الشرق أوفى الغرب .

ومن أهم هذه المؤلفات :

١ – فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، وهذاالكتاب

يعد أهم كتاب فى مجال التوفيق بين الدين والفلسفة .

٢ – مناهج الأدلة فى عقائد الملة .

٣– تهافت التهافت . وهذا الكتاب ألفه ابن رشد للرد على كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى .

وابن رشد يتميز بالحس النقدى ، وربما لانجد فيلسوفاً من فلاسفة الإسلام تميز بالحس النقدى مثل ابن رشد ، ومن الواضح أن كل فيلسوف يتميز بالحس النقدى ، فإنه يعد أبرز وأعمق من غيره من الفلاسفة . فأرسطو على سبيل المثال قد تميز بالحس النقدى ، ولهذا احتل مكانة كبيرة فى تاريخ الفكر الفلسفى العالمى . ومايقال عن أرسطو ، يقال عن ابن رشد إذ أنه أبرز فيلسوف إسلامى على وجه الإطلاق .

لقد نقد ابن رشد فلسفة ابن سينا ، فيلسوف المشرق العربى نقداً عنيفاً ، سواء من حيث الاتجاه العام لفلسفة ابن سينا ، أومن حيث الآراء التى قال بها ابن سينا .

ومايقال عن نقده لابن سينا ، يقال أيضاً عن نقده للغزالى . فمن يرجع إلى كتاب « تهافت التهافت » لابن رشد ، يجد نقداً غاية فى الدقة والموضوعية من جانب ابن رشد للغزالى وقد كان هذا النقد متوقعاً من جانبه ، نظراً لأن الغزالى وقف موقفاً مضاداً للفلسفة وللفلاسفة .

ونقد ابن رشد أيضاً الاتجاه الصوفى الذى يقوم على القلب والوجدان . لقد نقده فى أثناء دراسته لكثير من المجالات التى بحث فيها

وخاصة مجال المعرفة ومجال الاستدلال على وجود الله تعالى . إن الطريق الصوفى يعد طريقًا ذاتيًّا خاصًّا يقوم على الذوق والقلب ، وهذا الطريق يختلف اختلافاً جذريًّا عن الطريق العقلى الذى سار فيه ابن رشد ، ولذلك نجد أن ابن رشد كان حريصاً على نقد هذا الطريق الصوفى نقداً شاملا ورئيسيًّا ، انتهى به إلى رفض التصوف جملة وتفصيلا .

وإذا كان ابن رشد قد نقد ابن سينا والغزالى والصوفية فإنه نقد أيضاً الاتجاه الكلامى وخاصة اتجاه الأشاعرة . والواقع أننا لانجد نقداً شاملا للأشاعرة من جانب الفلاسفة الذين عاشوا قبل ابن رشد ، سواء فى المشرق أو فى المغرب . أما ابن رشد فهو يعد عدوًّا لدوداً للأشاعرة ، ولذلك نقدهم سواء من حيث اتجاههم العام ، أومن حيث الآراء التى قالوا بها . لقد نقدهم فى كل الآراء التى قالوا بها سواء فى مجال القضاء والقدر أومجال الخير والشر أومجال الإلهيات .

ونريد الآن أن نشير بإيجاز إلى آراء ابن رشد حول بعض المشكلات التى بحث فيها .

لقد بحث ابن رشد فى مشكلة العلاقة بين الأسباب والمسببات . وإذا كان الغزالى – متابعاً فى ذلك الأشاعرة – قد ذهب إلى نفى العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات . بمعنى أنه لاتوجد علاقة ضرورية بين النار واحتراق الأجسام ، فإن ابن رشد ، على العكس تماماً من الغزالى ، قد ذهب إلى القول بوجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات .

وقد كان هذا متوقعاً منه لأنه صاحب اتجاه عقلى يقوم على العلم ، بخلاف الغزالى الذى غلبت عليه النزعة الصوفية .

ودرس ابن رشد مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، وكان من أبرز الفلاسفة الذين اهتموا بدراسة هذه المشكلة ، وقد ترك لنا أكثر من كتاب يبحث فى هذا الموضوع ، موضوع التوفيق .

وقد ذهب ابن رشد إلى القول بأن الشرع قد دعا إلى التأمل والتفكير فى الموجودات بالعقل . ومعنى هذا أنه لاتعارض بين الدين والفلسفة .

نوضح ذلك بالقول بأنه إذا كان الغرض من الفلسفة هو النظر العقلى فى الكون للوصول إلى معرفة خالقه وهو الله تعالى ، وإذا كان الدين يأمرنا بأن يعرف الإنسان الله بالنظر فى الكون ، فإن دراسة الفلسفة تعد إذن واجبة بحكم الدين على القادرين عليها ، ولاتعارض بين المجال الدينى والمجال الفلسفى .

ويدعونا ابن رشد إلى البحث عن الحقيقة بصرف النظر عن مصدرها ، أى بصرف النظر عن كونها عربية أويونانية أو إسلامية أو غير إسلامية . فهو يذهب فى كتابه « فصل المقال » إلى أنه ينبغى أن نبحث فى كتب القدماء وننظر فيما قالوه ، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم ، وإن كان فيه ماليس بصواب نبهنا عليه .

وقد بحث ابن رشد أيضاً فى مجال إلهى يتعلق بتقديم أدلة على وجود الله تعالى . وقدم لنا ابن رشد ثلاثة أدلة على وجود الله تعالى . قدم لنا

دليلا يعتمد على فكرة العناية الإلهية ، وقد ضرب لنا ابن رشد الكثير من الأمثلة التى تعد دليلا على العناية الإلهية وعلى الغائية فى الكون سمائه وأرضه ، فالعالم لم يوجد مصادفة وعبثاً ، بل لابد من وجود إله أحسن كل شيء صنعا .

وقدم لنا دليلا ثانياً يعتمد على فكرة الاختراع . فالموجودات مخترعة ، وكل مخترع له مخترع ، وعلى ذلك فلابد من القول بوجود الله تعالى . إذ أن أفراد الناس تعجز عن صنع أو خلق أى موجود من موجودات العالم .

وقدم لنا دليلا ثالثاً استفاده من أرسطو ، يعتمد على فكرة الحركة . فكل حركة لها محرك ، حتى نصعد إلى القول بوجود محرك أول لايتحرك وهو الله تعالى .

والواقع أن ابن رشد قد بذل أقصى جهده فى دراسته لكثير من المشكلات الفلسفية وقدم لنا نسقاً فلسفياً رائعاً ، يقوم على العقل أساساً ، وكان بذلك من أعظم فلاسفة العرب على وجه الإطلاق .

وابن رشد يعد آخر فلاسفة العرب . صحيح أننا نجد فى المغرب العربى ، المفكر الكبير ابن خلدون ، ولكن ابن خلدون كان فيلسوفاً من فلاسفة السياسة والاجتماع ، وليس فيلسوفاً بالمعنى التقليدى لكلمة فلسفة .

* * *

لعلنا بهذا كله نكون قد قدمنا للقارئ فكرة شاملة وعامة عن الفلسفة الإسلامية ورحلتها من المشرق العربى إلى المغرب العربى ، والواقع أننا لانجد حتى الآن ومنذ وفاة ابن رشد ، فلاسفة إسلاميين فى عالمنا العربى أوعالمنا الإسلامى شرقاً وغرباً ، إذ أن الفلسفة العربية قد انتهت بوفاة الفيلسوف ابن رشد . صحيح أننا نجد بين الحين والآخر مفكراً أوأكثر من المفكرين والمصلحين الاجتماعيين والسياسيين فى هذه البلدة أوتلك من البلدان الإسلامية ، مثل محمد عبده وطه حسين فى مصر ، وعبد الرحمن الكواكبى فى سوريا ، ومحمد إقبال فى الباكستان ، ولكن هؤلاء يعدون -كما أشرنا منذ قليل- أقرب إلى المفكرين الذين حاولوا الإصلاح الفكرى والاجتماعى والسياسى بصورة أو بأخرى ، منهم إلى الفلاسفة . ونأمل أن نجد مستقبلا فيلسوفاً أو أكثر من فيلسوف فى عالمنا العربى والإسلامى المعاصر ، وذلك بعد انقطاع الفلسفة الإسلامية العربية بموت ابن رشد منذ ثمانية قرون .

مراجع مختارة

١ – ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء

٢ – ابن النديم : الفهرست

٣ – ابن باجه : تدبير المتوحد

٤ – ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل

٥ – ابن خلدون : المقدمة

٦ – ابن سينا : النجاة

٧ – ابن سينا : الشفاء

٨ – ابن سينا : الإشارات والتنبيهات

٩ – ابن صاعد الأندلسى : طبقات الأمم

١٠ – ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

١١ – ابن رشد : تهافت التهافت

١٢ – ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة

١٣ – ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو

١٤ – ابن طفيل : حى بن يقظان

١٥ – أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة

١٦ – إخوان الصفا : رسائل

١٧ – الأشعرى : مقالات الإسلاميين

١٨ – التفتازانى «د . أبو الوفا» : مدخل إلى التصوف الإسلامى

١٩ – الرازى «فخر الدين» : المباحث الشرقية

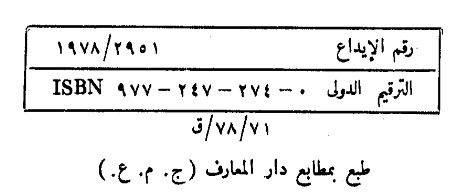
٢٠ – الشهرستانى : الملل والنحل

٢١ – العراق «د. محمد عاطف» : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد
٢٢ – العراق «د. محمد عاطف» : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا
٢٢ – العراق «د. محمد عاطف» : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا
٢٣ – العراق «د. محمد عاطف» : مذاهب فلاسفة المشرق
٢٤ – العراق «د. محمد عاطف» : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية
٢٥ – العراق «د. محمد عاطف» : ثورة العقل فى الفلسفة العربية
٢٦ – الغزالى : تهافت الفلاسفة
٢٧ – الغزالى : إحياء علوم الدين
٢٨ – الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة
٢٩ – الكندى : رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى
٣٠ – مدكور «د. إبراهيم بيومى» : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق

الكتاب القادم

الشعر فى المعركة

حسن النجار



رقم الإيداع	١٩٧٨/٢٩٥١
الترقيم الدولى	ISBN ٩٧٧ - ٢٤٧ - ٢٧٤ - ٠

٧١/٧٨/ق

طبع بمطابع دار المعارف (ج. م. ع.)